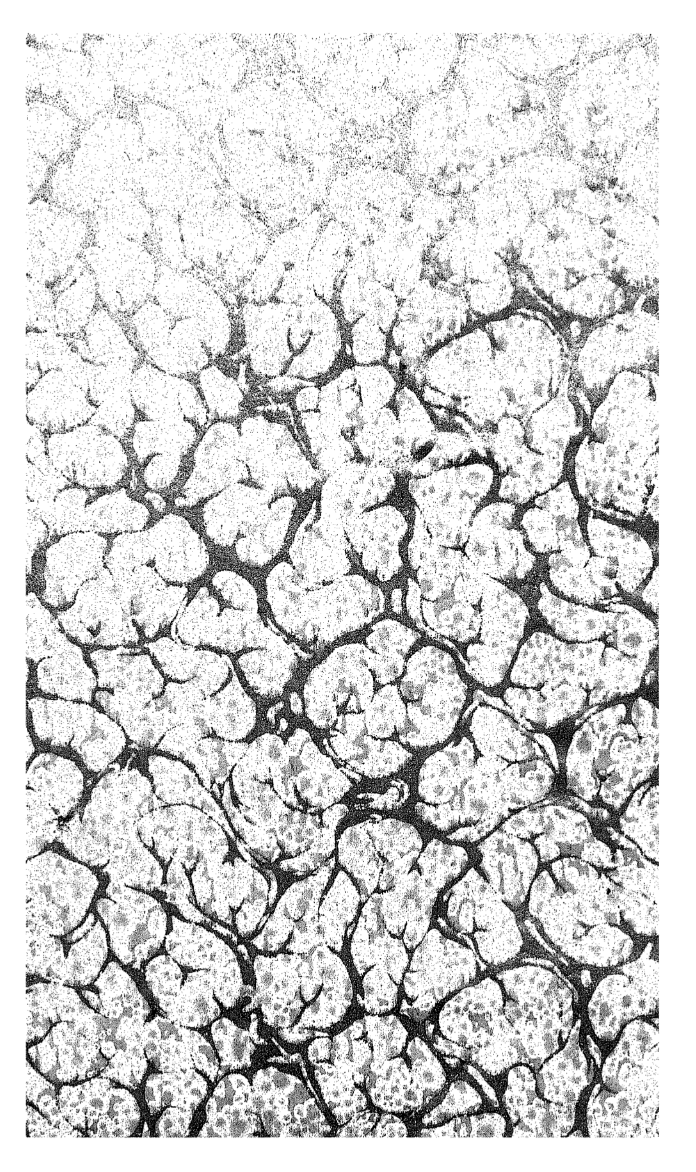
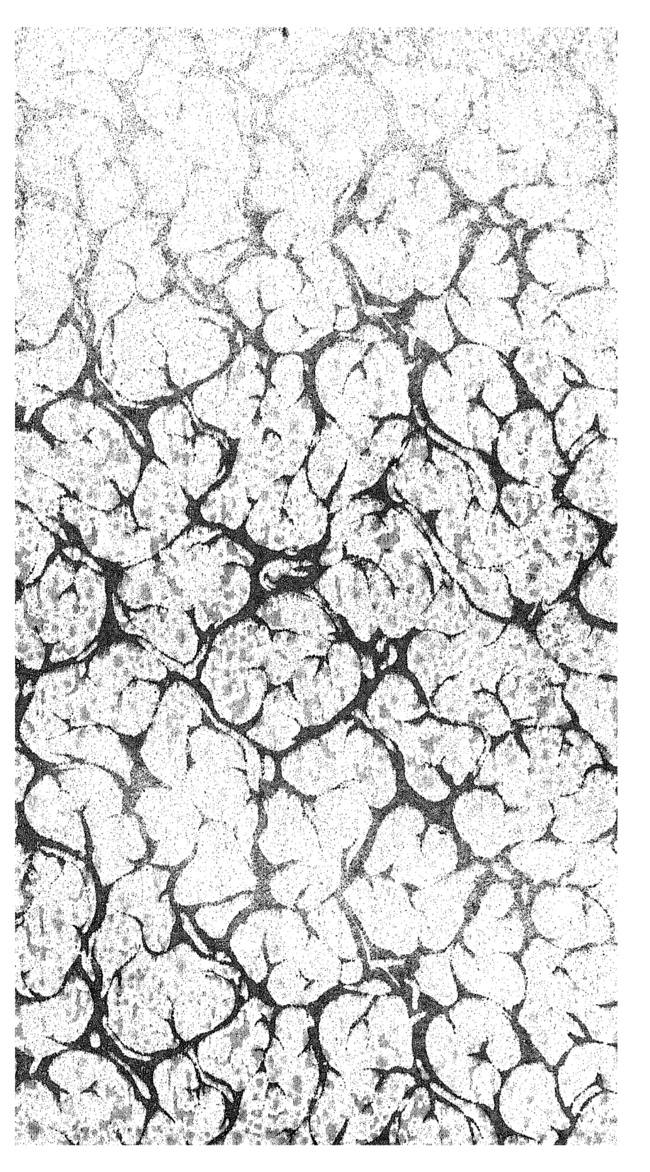




الموافقات

في

أصول الأحكام

للحافظ المجتهد القدوة الاصولي النظار الامام

أبي اسحاق ابراهيم بن موسى اللخمي

الغرناطي الشهير بالشاطبي

المتوفى سنة ٧٩٠

علق عليه الاستاذ الشيخ محمد حسنين مخلوف من أكابر علماء الأزهر

الجزء الثالث

طبع على نفقة عبد الهادي

نجل الاستاذ الشيخ محمد منير الدمشقي من علماء الأزهر الشريف

المطبعة السلفية - بمصر

لصاحبيها : محب الدين الخطيب وعبد الفتاح قتلان

١٣٤١

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

كتاب الادلة الشرعية

والنظر فيه فيما يتعلق بها على الجملة وفيما يتعلق بكل واحد منها على التفصيل وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس (١) فالنظر اذاً يتعلق بطرفين * الطرف الأول في الأدلة على الجملة والكلام فيها في كليات تتعلق بها وفي العوارض اللاحقة لها والأول يحتوي على مسائل

المسألة الاولى

لما انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينيات . وكانت هذه الوجوه مبثوثة . في أبواب الشريعة(٢) وأدلتها غير مختصة بمحل دون محل . ولا بباب دون باب . ولا بقاعدة دون قاعدة . كان النظر الشرعي فيها أيضاً عاما لا يختص بجزئية دون أخري لانها كليات تقضي على كل جزئي تحتها وسواء علينا اكان جزئياً اضافياً أو حقيقياً . اذ ليس فوق هذه الكليات كلي تنتهي اليه بل هي أصول الشريعة وقد تمت فلا يصح أن يفقد بعضها حتي يفتقر الى اثباتها بقياس أو غيره . فهي الكافية في مصالح الخلق عموماً وخصوصاً . لان الله تعالى قال (اليوم أكملت

(١) هذه ادلة شرعية من حيث ما صدقاتها الجزئية المتعلقة بالاحكام والاصولي يبحث عنها من حيث الاجمال ولا تذكر فيه بخصوصها الا على ضرب من التمثيل والايضاح

(٢) وذلك أن الله تعالى لما اقتضت حكمته الازلية سعادة الخلق في الاولى والآخرة ناطها باحكام معقولة التناسب ورتب عليها مصالح كفيلة بذلك

لكم دينكم) (١) وقال (ما فرطنا في الكتاب من شيء) وفي الحديث « تركتكم على الجادة » الحديث . وقوله « لا يهلك على الله الا هالك » ونحو ذلك من الأدلة الدالة على تمام الامر وايضاح السبيل . واذا كان كذلك وكانت الجزئيات وهي أصول الشريعة فما تحتها مستمدة من تلك الأصول الكلية شأن الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند اجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس اذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها فمن أخذ بنص مثلا في جزئي معرضا عن كليه فقد أخطأ . وكما أن من أخذها الجزئي (٢) معرضاً عن كليه فهو مخطيء كذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئيه . وبيان ذلك أن تلقي العلم بالكلى انما هو من عرض الجزئيات واستقرائها فالكلى من حيث هو كلي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات . ولأنه ليس بموجود في الخارج وانما هو مضمن في الجزئيات حسبما تقرر في المعقولات . فاذاً الوقوف مع الكلى مع الاعراض عن الجزئي وقوف مع شيء لم يتقرر العلم به بعد دون العلم بالجزئى والجزئي هو مظهر العلم به . وأيضاً فان الجزئي لم يوضع جزئياً الا لكون الكلي فيه على التمام وبه قوامه فالاعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي اعراض عن الكلى نفسه في الحقيقة . وذلك تناقض . ولأن الاعراض عن الجزئي جملة يؤدى الى الشك في الكلى من جهة ان الاعراض عنه انما يكون عند مخالفته للكلي أو توهم المخالفة له . واذا خالف الكلى الجزئي مع انا انما نأخذه من الجزئي دل على أن ذلك الكلي لم يتحقق العلم به لامكان ان يتضمن ذلك الجزئى جزءاً من الكلي لم يأخذه المعتبر جزءاً منه . واذا أمكن هذا لم يكن بد من الرجوع الى الجزئى في معرفة

(١) المراد بذلك بيان ما لزم بيانه وما يستنبط منه غيره كالتنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على أصول الشرع وقوانين الاجتهاد . فكل ما يستنبطه المجتهدون ويخرجه العلماء الراسخون من أحكام الوقائع مأخوذ من الكتاب والسنة واليهما يرجع الاجماع

(٢) لعل المناسب . وكما أن من أخذ به في جزئي معرضا الخ

الكلى ودل ذلك على أن الكلي لا يعتبر باطلاقه دون اعتبار الجزئي . وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع لأن الكلي انما ترجع حقيقته الى ذلك . والجزئى كذلك أيضاً فلا بد من اعتبارهما معاً في كل مسألة. فاذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية ثم أتى النص على جزئى يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة فلابد من الجمع في النظر بينهما لأن الشارع لم ينص على ذلك الجزئي الامع الحفظ على تلك القواعد اذ كلية هذا معلومة ضرورة بعد الاحاطة بمقاصد الشريعة فلا يمكن والحالة هذه أن تخرم القواعد بالغاء ما اعتبره الشارع. واذا ثبت هذا لم يمكن أن يعتبر الكلى ويلغي الجزئى

فان قيل الكلى لا يثبت كلياً إلا من استقراء الجزئيات كلها أو أكثرها واذا كان كذلك لم يمكن أن يفرض جزئى إلا وهو داخل تحت الكلى لأن الاستقراء قطعي اذا تم [1] فالنظر الى الجزئى بعد ذلك عناء وفرض مخالفته غير صحيح كما انا اذا حصلنا من حقيقة الانسان مثلا بالاستقراء معنى الحيوانية لم يصح أن يوجد انسان الا وهو حيوان فالحكم عليه بالكلي حكم قطعي لا يتخلف وجد أو لم يوجد فلا اعتبار به في الحكم بهذا الكلي من حيث انه لا يوجد الا كذلك . فاذا فرضت المخالفة في بعض الجزئيات فليس بجزئي له كالتماثيل وأشباهها فكذلك هنا اذا وجدنا ان الحفظ على الدين أو النفس أو النسل أو المال أو العقل في الضروريات معتبراً شرعاً . ووجدنا ذلك عند استقراء جزئيات الأدلة حصل لنا القطع بحفظ ذلك وانه المعتبر حيثما وجدناه فنحكم به على كل جزئى فرض عدم الاطلاع عليه فانه لا يكون الا على ذلك الوزان لا يخالفه على حال اذ لا يوجد بخلاف ماوضع (ولو كان من عند غير الله

(١) وتمامه بالنظر في الادلة الجزئية وما انطوت عليه من الوجوه العامة على حد التواتر المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص بل بأدلة ينضاف بعضها الى بعض بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الادلة . وتقدم ان الاكثرى معتبر في الشريعة اعتبار القطعي العام . وان تخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجه عن كونه كليا . لانه اذا خرج عن ضروري مثلا فانما يخرج لحاجي أو كمالى لعارض لا لذاته ولا يتجاوز الاصول الثلاث

لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) فما فائدة اعتبار الجزئي بعدحصول العلم بالكلي

فالجواب ان هذا صحيح على الجملة . وأما في التفصيل فغير صحيح . فانه ان علم أن الحفظ على الضروريات معتبر فلم يحصل العلم بجهة الحفظ المعينة فان للحفظ وجوها قد يدركها العقل وقد لا يدركها واذا أدركها فقد يدركها بالنسبة الى حال دون حال أو زمان دون زمان أو عادة دون عادة فيكون اعتبارها على الاطلاق خرما للعادة نفسها (١) كما قالوا في القتل بالمثقل انه لو لم يكن فيه قصاص لم ينسد باب القتل بالقصاص اذا اقتصر به على حالة واحدة وهو القتل بالمحدد . وكذلك الحكم في اشتراك الجماعة في قتل الواحد ومثله القيام في الصلاة مثلا مع المرض وسائر الرخص الهادمة لعزائم الأوامر والنواهي اعمالا لقاعدة الحاجيات فى الضروريات . ومثل ذلك المستثنيات من القواعد المانعة كالعرايا والقراض والمساقات والسلم والقرض واشباه ذلك • فلو اعتبرنا الضروريات كلها (٢) لا خل ذلك بالحاجيات أو بالضروريات (٣) أيضاً فاما اذا اعتبرنا فى كل رتبة جزئياتها كان ذلك محافظة على تلك الرتبة وعلى غيرها من الكليات فان تلك المراتب الثلاث يخدم بعضها بعضا • ويخصص بعضها بعضا • فاذا كان كذلك فلا بد من اعتبار الكل في مواردها وبحسب أحوالها. وأيضاً فقد يعتبر الشارع من ذلك مالا تدركه العقول الا بالنص عليه وهو أكثر مادلت عليه الشريعة فى الجزئيات لان العقلاء في الفترات (٤) قد كانوا يحافظون على تلك الاشياء بمقتضى انظار عقولهم لكن على وجه لم يهتدوا به الى العدل في الخلق والمناصفة بينهم بل كان مع ذلك الهرج واقعاً والمصلحة تفوت مصلحة أخرى وتهدم قاعدة أخرى أو قواعد فجاء الشارع باعتبار المصلحة والنصفة المطلقة في كل حين . وبين من المصالح ما يطرد وما يعارضه وجه آخر من المصلحة كما في استثناء العرايا ونحوه فلو أعرض عن

(١) لعله للقاعدة نفسها (٢) لعله في كلها اي كل الجزئيات

(٣) لعله بل بالضروريات فأو بمعني بل (٤) اي في الازمنة التي بين بعثة الرسل

الجزئيات باطلاق لدخلت مفاسد ولفاتت مصالح وهو مناقض لمقصود الشارع، ولانه من جملة المحافظة على الكليات لانها تخدم بعضها بعضا وقلما تخلو جزئية من اعتبار القواعد الثلاث فيها . وقد علم أن بعضها قد يعارض بعضاً فيقدم الأهم حسبما هو مبين فى كتاب الترجيح ، والنصوص والأقيسة المعتبرة تتضمن هذا على الكمال

فالحاصل انه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها، وبالعكس وهو منتهى نظر المجتهدين باطلاق واليه ينتهى طلقهم [1] في مرامى الاجتهاد ، وما قرر فى السؤال على الجملة صحيح اذ الكلي لا ينخرم بجزئى ما، والجزئى محكوم عليه بالكلى لكن بالنسبة الى ذات الكلى والجزئى لا بالنسبة الى الأمور الخارجة ، فان الانسان مثلا يشتمل على الحيوانية بالذات وهى التحرك بالارادة وقد يفقد ذلك لامر خارج من مرض أو مانع غيره. فالكلى صحيح في نفسه ، وكون جزئي من جزئياته منعه مانع من جريان حقيقة الكلى فيه أمر خارج . ولكن الطبيب انما ينظر في الكلى بحسب جريانه في الجزئي أو عدم جريانه ، وينظر في الجزئي من حيث يرده الى الكلى بالطريق المؤدى لذلك ، فكما لا يستقل الطبيب بالنظر في الكلى دون النظر في الجزئي من حيث هو طبيب فكذلك بالعكس ، فالشارع هو الطبيب الأعظم ، وقد جاء في الشريعة في العسل ان فيه شفاء للناس وتبين للأطباء انه شفاء من علل كثيرة وان فيه أيضاً ضرراً من بعض الوجوه حصل هذا بالتجربة العادية التي أجراها الله في هذه الدار ، فقيد العلماء ذلك كما اقتضته التجربة بناء على قاعدة كلية ضرورية من قواعد الدين وهي امتناع أن يأتي في الشريعة خبر بخلاف مخبره مع أن النص لا يقتضي الحصر في أنه شفاء فقط ، فاعملوا القاعدة الشرعية الكلية وحكموا بها على الجزئي ، واعتبروا الجزئي أيضاً فى غير الموضع المعارض لان العسل ضار لمن غلبت عليه الصفراء فمن لم يكن كذلك فهو له شفاء أو فيه له شفاء

---

(١) بفتح الطاء واللام اي سيرهم

ولا يقال ان هذا تناقض لأنه يؤدى الى الجزئي وعدم اعتباره معاً * لأنا نقول ان ذلك من جهتين . ولأنه لا يلزم ان يعتبر كل جزئي وفي كل حال (١) بل المراد بذلك انه يعتبر (٢) الجزئي اذا لم تتحقق استقامة الحكم بالكلي فيه كالعرايا وسائر المستثنيات • ويعتبر الكلي (٣) في تخصيصه للعام الجزئي أو تقييده لمطلقه وما أشبه ذلك بحيث لا يكون اخلالا بالجزئي على الاطلاق . وهذا معني اعتبار أحدهما مع الآخر . وقد مر منه أمثلة في أثناء المسائل فلا يصح اهمال النظر في هذه الأطراف فان فيها جملة الفقه • ومن عدم الالتفات اليها أخطأ من أخطأ • وحقيقته نظر مطلق في مقاصد الشارع وان تتبع نصوصه مطلقة ومقيدة أمر واجب فبذلك يصح تنزيل المسائل على مقتضى قواعد الشريعة • ويحصل منها صور صحيحة الاعتبار . وبالله التوفيق

المسألة الثانية

كل دليل شرعي اما أن يكون قطعياً أو ظنياً • فان كان قطعياً فلا اشكال في اعتباره كأدلة وجوب الطهارة من الحدث والصلاة والزكاة والصيام والحج والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . واجتماع الكلمة . والعدل واشباه ذلك • وان كان ظنياً فاما أن يرجع الى أصل قطعي أولا . فان رجع الى قطعي فهو معتبر أيضاً . وان لم يرجع وجب التثبت فيه ولم يصح اطلاق القول بقبوله ولكنه قسمان قسم يضاد أصلا وقسم لا يضاده ولا يوافقه . فالجميع أربعة أقسام • فأما الأول فلا يفتقر الى بيان . وأما الثاني وهو الظني الراجع الى أصل قطعي فاعماله أيضاً ظاهر . وعليه عامة أخبار الآحاد فانها بيان للكتاب لقوله تعالى (وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس مانزل اليهم) ومثل ذلك ماجاء في الأحاديث من صفة الطهارة الصغري والكبرى والصلاة والحج وغير ذلك

---

(١) لعله أو في كل حال بدليل ما بعده (٢) تحريره أنه لا يعتبر الجزئي
(٣) تحريره ويعتبر الجزئي في تخصيصه للعام الكلي

مما هو بيان لنص الكتاب . وكذلك ما جاء من الأحاديث في النهى عن جملة من البيوع والربا وغيره من حيث هي راجعة الى قوله تعالى(وأحل الله البيع وحرم الربا)وقوله تعالي(لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) الآية الى سائر أنواع البيانات المنقولة بالآحاد أو التواتر الا أن دلالتها ظنية • ومنه أيضاً قوله عليه الصلاة والسلام « لا ضرر ولا ضرار » فانه داخل تحت أصل قطعي في هذا المعنى فان الضرر والضرار مبثوث منعه في الشريعة كلها في وقائع جزئيات وقواعد كليات . كقوله تعالي (ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا) (ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن) (لا تضار والدة بولدها) الآية ومنه النهى عن التعدى على النفوس والأموال والأعراض • وعن الغصب والظلم • وكل ما هو في المعنى اضرار أو ضرار . ويدخل تحته الجناية على النفس أو العقل أو النسل أو المال فهو معنى في غاية العموم في الشريعة لا مراء فيه ولا شك واذا اعتبرت أخبار الآحاد وجدتها كذلك * وأما الثالث وهو الظنى المعارض لأصل قطعي ولا يشهد له أصل قطعي فمردود بلا اشكال . ومن الدليل على ذلك أمران . أحدهما انه مخالف لأصول الشريعة • ومخالف أصولها لا يصح لأنه ليس منها وما ليس من الشريعة كيف يعد منها * والثاني انه ليس له ما يشهد بصحته وما هو كذلك ساقط الاعتبار وقد مثلوا هذا القسم في المناسب الغريب [1] بمن أفتى بايجاب شهرين متتابعين ابتداء على من ظاهر من امرأته ولم يأت الصيام في الظهار الا لمن لم يجد رقبة • وهذا القسم على ضربين . أحدهما أن تكون مخالفته للأصل قطعية فلا بد من رده . والآخر أن تكون ظنية اما بأن يتطرق الظن من جهة الدليل الظنى واما من جهة كون الأصل لم يتحقق كونه قطعياً • وفي هذا الموضع مجال للمجتهدين ولكن الثابت في الجملة أن مخالفة الظني لأصل قطعي يسقط اعتبار الظني على الاطلاق وهو مما

(١) المناسب هو الوصف الذى يحصل من ترتب الحكم عليه ما يصلح كونه مقصوداً للشارع • والغريب ما دل الدليل على الغائه وعدم اعتباره فلا يعلل به

لا يختلف فيه والظاهرى وان ظهر من أمره ببادىء الرأي عدم المساعدة فيه فمذهبه راجع في الحقيقة الى المساعدة على هذا الأصل لاتفاق الجميع على أن الشريعة لا اختلاف فيها ولا تناقض (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيراً) واذا ثبت هذا فالظاهرى لا تناقض عنده في ورود نص مخالف لنص آخر أو لقاعدة أخرى • أما على اعتبار المصالح فانه يزعم ان في المخالف مصلحة ليست في الآخر علمناها أو جهلناها • واما على عدم اعتبارها فاوضح فان للشارع ان يأمر وينهي كيف شاء فلا تناقض بين المتعارضين على كل تقدير فاذا تقرر هذا فقد فرضوا في كتاب الاخبار مسألة مختلفاً فيها ترجع الى الوفاق في هذا المعنى . فقالوا خبر الواحد اذا كملت شروط صحته هل يجب عرضه على الكتاب ام لا • فقال الشافعي لا يجب لانه لا تتكامل شروطه الا وهو غير مخالف للكتاب * وعند عيسى بن ابان يجب محتجاً بحديث في هذا المعنى • وهو قوله « اذا روى لكم حديث فاعرضوه [1] على كتاب الله فان وافق فاقبلوه والا فردوه » فهذا الخلاف كما ترى راجع الى الوفاق وسيأتي تقرير ذلك في دليل السنة ان شاء الله تعالى . وللمسألة أصل في السلف الصالح فقد ردت عائشة رضي الله تعالى عنها حديث « ان الميت ليعذب ببكاء أهله عليه » بهذا الأصل نفسه لقوله تعالى (ولا تزر وازرة وزر أخرى وان ليس للانسان الا ما سعي) وردت حديث رؤية النبي صلى الله عليه وسلم لربه ليلة الاسراء . لقوله تعالى (لا تدركه الأبصار) وان كان عند غيرها غير مردود لاستناده الى أصل آخر لا يناقض الآية وهو ثبوت رؤية الله تعالى في الآخرة بأدلة قرآنية وسنية تبلغ القطع ولا فرق فى صحة الرؤية بين الدنيا والآخرة • وردت هي وابن عباس خبر أبي هريرة في غسل اليدين قبل ادخالهما في الاناء استنادا الي أصل مقطوع به • وهو رفع الحرج • وما لا طاقة به عن الدين • فلذلك قالا فكيف يصنع بالمهراس [2] وردت أيضاً

(١) هذا العرض انما يعتد به اذا كان من العلماء الراسخين وهم الأئمة المجتهدون ومن على قدمهم من الفقهاء والمحدثين (٢) في النهاية هو صخرة منقورة تسع كثيراً من الماء

خبر ابن عمر في الشؤم . وقالت انما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحدث عن أقوال الجاهلية • لمعارضته الأصل القطعي ان الامر كله لله. وان شيئاً من الأشياء لا يفعل شيئاً • ولا طيرة ولا عدوى • ولقد اختلفوا على عمر بن الخطاب حين خرج الى الشام فأخبر أن الوباء قد وقع بها فاستشار المهاجرين والأنصار فاختلفوا عليه الا مهاجرة الفتح فانهم اتفقوا على رجوعه • فقال أبو عبيدة. افرارا من قدر الله • فهذا استناد فى رأي اجتهادي الى أصل قطعي • قال عمر لو غيرك قالها يا أبا عبيدة • نعم نفر من قدر الله الى قدر الله فهذا استناد الى أصل قطعي أيضاً • وهو أن الأسباب من قدر الله ثم مثل ذلك برعى العدوة. المجدبة والعدوة المخصبة وان الجميع بقدر الله ثم أخبر بحديث الوباء الحاوي. لاعتبار الأصلين • وفي الشريعة من هذا كثير جدا وفي اعتبار السلف له نقل. كثير • ولقد اعتمده مالك بن أنس فى مواضع كثيرة لصحته فى الاعتبار .

الا ترى الى قوله فى حديث غسل الاناء من ولوغ الكلب سبعاً جاء الحديث ولا أدرى ما حقيقته . وكان يضعفه ويقول يؤكل صيده فكيف يكره لعابه. والى هذا المعنى أيضاً يرجع قوله فى حديث خيار المجلس حيث قال بعد ذكره. وليس لهذا عندنا حد معروف ولا أمر معمول به فيه • اشارة الى أن المجلس. مجهول المدة ولو شرط احد الخيار مدة مجهولة لبطل اجماعا فكيف يثبت بالشرع حكم لا يجوز شرطاً بالشرع فقد رجع الى أصل اجماعي • وأيضاً فان قاعدة الغرر والجهالة قطعية وهي تعارض هذا الحديث الظني

فان قيل فقد أثبت مالك خيار المجلس في التمليك . قيل الطلاق يعلق على الغرر ويثبت في المجهول فلا منافاة بينهما بخلاف البيع . ومن ذلك ان مالكا أهمل اعتبار حديث « من مات وعليه صوم صام عنه وليه » وقوله « أرأيت لو كان على أبيك دين » الحديث لمنافاته للأصل القرآني الكلى نحو قوله (ولا تزر وازرة وزر أخرى وان ليس للانسان الا ما سعى) كما اعتبرته عائشة في حديث ابن عمر • وأنكر مالك حديث اكفاء القدور التي طبخت من الابل.

والغنم قبل القسم تعويلا على أصل رفع الحرج الذي يعبر عنه بالمصالح المرسلة فاجاز أكل الطعام قبل القسم [1] لمن احتاج اليه . قاله ابن العربى . ونهى عن صيام ست من شوال مع ثبوت الحديث فيه تعويلا على أصل سد الذرائع ولم يعتبر في الرضاع خمسا ولا عشرا للأصل القرآني في قوله (وامهاتكم التي أرضعنكم واخواتكم من الرضاعة) وفي مذهبه من هذا كثير . وهو أيضاً رأى أبى حنيفة فانه قدم خبر القهقهة في الصلاة على القياس اذ لا اجماع في المسألة . ورد خبر القرعة [2] لانه يخالف الأصول لان الأصول قطعية وخبر الواحد ظنى . والعتق حل في هؤلاء العبيد والاجماع منعقد على اذ العتق بعد ما نزل في المحل لا يمكن رده . فلذلك رده كذا قالوا . وقال ابن العربى اذا جاء خبر الواحد معارضا لقاعدة من قواعد الشرع هل يجوز العمل به أم لا . فقال أبو حنيفة لايجوز العمل به . وقال الشافعى يجوز . وتردد مالك في المسألة . قال ومشهور قوله والذي عليه المعول ان الحديث ان عضدته قاعدة أخرى قال به وان كان وحده تركه ثم ذكر مسألة مالك في ولوغ الكلب . قال لأن هذا الحديث عارض أصلين عظيمين * أحدهما قول الله تعالى (فكلوا مما أمسكن عليكم) * الثاني ان علة الطهارة هى الحياة وهي قائمة في الكلب . وحديث العرايا ان صدمته قاعدة الربا عضدته قاعدة المعروف . وكذلك لم يأخذ أبو حنيفة بحديث منع بيع الرطب بالتمر لتلك العلة أيضاً . قال ابن عبد البر كثير من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبى حنيفة لرده كثيراً من أخبار الآحاد العدول . قال لانه كان يذهب في ذلك الى عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعانى القرآن فما شذ من ذلك رده وسماه شاذا . وقد رد أهل العراق مقتضي حديث المصراة [3] وهو قول مالك لما رآه مخالفا

---

(١) أي قسم الغنيمة بين الجيش

(٢) روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه رفع اليه ان رجلا اعتق ستة مماليك له عند موته لامال له غيرهم فاقرع بينهم واعتق اثنين وارق أربعة

(٣) وهي بضم الميم وتشديد الراء الناقة أو البقرة والشاة لاتحلب اياماً حتى يجتمع اللبن في ضرعها

للأصول فانه قد خالف أصل الخراج بالضمان . ولان متلف الشيء انما يغرم مثله أو قيمته . واما غرم جنس آخر من الطعام أو العروض فلا • وقد قال مالك فيه انه ليس بالموطأ ولا الثابت . وقال به في القول الآخر شهادة بان له أصلا متفقا عليه يصح رده اليه بحيث لا يضاد هذه الأصول الأخر . واذا ثبت هذا كله ظهر وجه المسألة ان شاء الله * وأما الرابع [1] وهو الظني الذي لا يشهد له أصل قطعي ولا يعارض أصلا قطعياً فهو في محل النظر . وبابه باب المناسب الغريب • فقد يقال لا يقبل لانه اثبات شرع على غير ما عهد في مثله والاستقراء يدل على انه غير موجود وهذان يوهنان التمسك به على الاطلاق لانه في محل الريبة فلا يبقى مع ذلك ظن ثبوته • ولانه من حيث لم يشهد له أصل قطعي معارض لأصول الشرع اذ كان عدم الموافقة مخالفة . وكل ماخالف أصلا قطعيا مردود فهذا مردود . ولقائل ان يوجه الأعمال بأن العمل بالظن على الجملة ثابت فى تفاصيل الشريعة وهذا فرد من افراده وهو وان لم يكن موافقا لأصل فلا مخالفة فيه أيضاً . فان عضد الرد عدم الموافقة عضد القبول عدم المخالفة فيتعارضان . ويسلم أصل العمل بالظن وقد وجد منه فى الحديث قوله عليه الصلاة والسلام « القاتل لا يرث » وقد أعمل العلماء المناسب الغريب فى أبواب القياس وان كان قليلا فى بابه فذلك غير ضائر اذا دل الدليل على صحته

(فصل) واعلم ان المقصود بالرجوع الى الأصل القطعي ليس باقامة الدليل القطعي على صحة العمل به كالدليل على ان العمل بخبر الواحد أو بالقياس واجب مثلا . بل المراد ما هو أخص من ذلك كما تقدم فى حديث « لا ضرر ولا ضرار » والمسائل المذكورة معه وهي معنى مخالف للمعنى الذي قصده الأصوليون والله أعلم

(١) وهذا كالمناسب المرسل الذي لم يدل الدليل على اعتباره ولا على الغائه فقد علل به مالك ومن تبعه ورده الاكثرون

المسألة الثالثة

الأدلة الشرعية لا تنافى قضايا العقول [1] والدليل على ذلك من وجوه . أحدها انها لو نافتها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعى ولا غيره لكنها أدلة باتفاق العقلاء فدل انها جارية على قضايا العقول . وبيان ذلك ان الأدلة انما نصبت فى الشريعة لتتلقاها عقول المكلفين حتى يعملوا بمقتضاها من الدخول تحت احكام التكاليف ولو نافتها لم تتلقها فضلا ان تعمل بمقتضاها. وهذا معنى كونها خارجة عن حكم الأدلة • ويستوى فى هذا الأدلة المنصوبة على الأحكام الألهية • وعلى الأحكام التكليفية * والثاني انها لو نافتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفا بما لا يطاق وذلك من جهة التكليف بتصديق ما لا يصدقه العقل ولا يتصوره بل يتصور خلافه ويصدقه • فاذا كان كذلك امتنع على العقل التصديق ضرورة وقد فرضنا ورود التكليف المنافى التصديق وهو معنى تكليف ما لا يطاق وهو باطل حسبما هو مذكور فى الأصول * والثالث ان مورد التكليف هو العقل وذلك ثابت قطعا بالاستقراء التام حتى اذا فقد ارتفع التكليف رأساً وعد فاقده كالبهيمة المهملة • وهذا واضح فى اعتبار تصديق العقل بالأدلة فى لزوم التكليف فلو جاءت على خلاف ما يقتضيه لكان لزوم التكليف على العاقل أشد من لزومه على المعتوه والصبي والنائم اذ لا عقل لهؤلاء يصدق أو لا يصدق بخلاف العاقل الذي يأتيه ما لا يمكن تصديقه به • ولما كان التكليف ساقطا عن هؤلاء لزم أن يكون ساقطا عن العقلاء أيضاً • وذلك مناف لوضع الشريعة فكان ما يؤدى اليه باطلا * والرابع انه لو كان كذلك لكان الكفار أولى من رد الشريعة به لانهم كانوا فى غاية الحرص على رد ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى كانوا يفترون عليه وعليها • فتارة يقولون ساحر • وتارة مجنون • وتارة يكذبونه كما كانوا يقولون فى القرآن سحر وشعر وافتراء وانما يعلمه بشر وأساطير الأولين •

(١) اى احكام العقول السليمة الراجحة دون السقيمة المدخولة فانه لا عبرة بها

بل كان أولى ما يقولون ان هذا لا يعقل أو هو مخالف للعقول أو ما أشبه ذلك فلما لم يكن من ذلك شيء دل على انهم عقلوا ما فيه وعرفوا جريانه على مقتضى العقول الا انهم أبوا من اتباعه لأمور آخر حتى كان من أمرهم ما كان ولم يعترضه أحد بهذا المدعى فكان قاطعا في نفيه عنه * والخامس ان الاستقراء دل على جريانها على مقتضى العقول بحيث تصدقها العقول الراجحة وتنقاد لها طائعة أو كارهة • ولا كلام في عناد معاند ولا في تجاهل متعام وهو المعنى بكونها جارية على مقتضى العقول لا ان العقول حاكمة عليها ولا محسنة فيها ولا مقبحة • وبسط هذا الوجه مذكور في كتاب المقاصد في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للافهام

فان قيل هذه دعوى عريضة يصد عن القول بها غير ما وجه • أحدها ان في القرآن ما لا يعقل معناه أصلا كفواتح السور فان الناس قالوا ان في القرآن ما يعرفه الجمهور وفيه ما لا يعرفه الا العرب وفيه ما لا يعرفه الا العلماء بالشريعة . وفيه ما لا يعرفه الا الله فاين جريان هذا القسم على مقتضى العقول * والثاني ان في الشريعة متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس أو لا يعلمها الا الله تعالى • كالمتشابهات الفروعية • وكالمتشابهات الأصولية • ولا معنى لاشتباهها الا انها تتشابه على العقول فلا تفهمها أصلا ولا يفهمها الا القليل والمعظم مصدودون عن فهمها فكيف يطلق القول بجريانها على فهم العقول * والثالث ان فيها اشياء اختلفت على العقول حتى تفرق الناس بها فرقا • وتحزبوا احزاباً وصار كل حزب بما لديهم فرحون • فقالوا فيها اقوالا كل على مقدار عقله ودينه فمنهم من غلب عليه هواه حتى اداه ذلك الى الهلكة كنصارى نجران حين اتبعوا في القول بالتثليث قول الله تعالى فعلنا وقضينا وخلقنا • ثم من بعدهم من أهل الانتماء الى الاسلام الطاعنين على الشريعة بالتناقض والاختلاف • ثم يليهم سائر الفرق الذين أخبر بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم . وكل ذلك ناشيء عن خطاب يزل به العقل كما هو الواقع . فلو كانت الأدلة جارية على

تعقلات العقول لما وقع في الاعتياد هذا الاختلاف • فلما وقع فهم انه من جهة ما له خروج عن المعقول ولو بوجه ما

فالجواب عن الأول ان فواتح السور للناس في تفسيرها مقال بناء على انه مما يعلمه العلماء وان قلنا انه مما لا يعلمه العلماء البتة فليس مما يتعلق به تكاليف على حال . فاذا خرج عن ذلك خرج عن كونه دليلاً على شيء من الأعمال فليس مما نحن فيه . وان سلم فالقسم الذى لا يعلمه الا الله تعالى في الشريعة نادر والنادر لا حكم له ولا تنخرم به الكلية المستدل عليها أيضاً . لانه مما لا يهتدى العقل الى فهمه وليس كلامنا فيه انما الكلام على ما يؤدى مفهوماً لكن على خلاف المعقول وفواتح السور خارجة عن ذلك لانا نقطع انها لو بينت لنا معانيها لم تكن الا على مقتضى العقول وهو المطلوب : وعن الثاني أن المتشابهات ليست مما تعارض مقتضيات العقول وان توهم بعض الناس فيها ذلك لان من توهم فيها ذلك فبناء على اتباع هواه كما نصت عليه الآية قوله تعالي (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) لا انه بناء على أمر صحيح . فانه ان كان كذلك فالتأويل فيه راجع الي معقول موافق لا الى مخالف وان فرض أنها مما لا يعلمها أحد الا الله فالعقول عنها مصدودة لامر خارجي لا لمخالفته لها . وهذا كما يأتي في الجملة الواحدة . فكذلك يأتي في الكلام المحتوي علي جمل كثيرة واخبار بمعان كثيرة ربما يتوهم القاصر النظر فيها الاختلاف . وكذلك الأعجمي الطبع الذى يظن بنفسه العلم بما ينظر فيه وهو جاهل به . ومن هنا كان احتجاج نصاري نجران في التثليث ودعوى الملحدين علي القرآن والسنة التناقض والمخالفة للعقول وضموا الى ذلك جهلهم بحكم التشريع فخاضوا حين لم يؤذن لهم في الخوض وفيما لم يجزلهم الخوض فيه فتاهوا . فان القرآن والسنة لما كانا عربيين لم يكن لينظر فيهما الا عربي كما ان من لم يعرف مقاصدها لم يحل له ان يتكلم فيهما اذ لا يصح له نظر حتي يكون عالماً بهما . فانه اذا كان كذلك لم يختلف عليه شيء من الشريعة : ولذلك مثال

يتبين به المقصود وهو أن نافع بن الأزرق سأل ابن عباس . فقال له اني أجد في القرآن أشياء تختلف عليّ قال (فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون) (وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون) (ولا يكتمون الله حديثاً) (ربنا ما كنا مشركين) . فقد كتموا في هذه الآية وقال (بناها رفع سمكها فسواها) الى قوله (والأرض بعد ذلك دحاها) فذكر خلق السماء قبل خلق الأرض . ثم قال (ائنكم لتكفرون بالذى خلق الأرض في يومين) الى أن قال (ثم استوى الي السماء وهي دخان) الآية . فذكر في هذه خلق الأرض قبل خلق السماء . وقال (وكان الله غفوراً رحيماً) (عزيزاً حكيماً) (سميعاً بصيراً) فكأنه كان ثم مضى .فقال ابن عباس (لا أنساب بينهم) في النفخة الأولي ينفخ في الصور (فصعق من في السموات ومن في الأرض الا من شاء الله) فلا انساب عند ذلك ولا يتساءلون ثم في النفخة الآخرة (واقبل بعضهم علي بعض يتساءلون) وأما قوله (ما كنا مشركين) (ولا يكتمون الله حديثاً) فان الله يغفر لاهل الأخلاص ذنوبهم . فقال المشركون تعالوا نقول ما كنا مشركين نختم على أفواههم فتنطق أيديهم فعند ذلك عرف أن الله لا يكتم حديثاً. وعنده(يود الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوي بهم الأرض) وخلق الأرض في يومين ثم خلق السماء ثم استوي الى السماء فسواهن في يومين آخرين ثم دحا الأرض أي أخرج الماء والمرعي وخلق الجبال والآكام وما بينهما في يومين فخلقت الأرض وما فيها من شيء في أربعة أيام . وخلقت السموات في يومين وكان الله غفوراً رحيما سمي نفسه ذلك . وذلك قوله أي لم أزل كذلك فان الله لم يرد شيئاً الا أصاب به الذى أراد فلا يختلف عليك القرآن فان كلاً من عند الله هذا تمام ما قال في الجواب . وهو يبين أن جميع ذلك معقول اذا نزل منزلته واتي من بابه . وهكذا سائر ما ذكر الطاعنون . وما اشكل علي الطالبين وما وقف فيه الراسخون (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) وفي كتاب الاجتهاد من ذلك بيان كاف والحمد لله . وقد الف الناس في رفع

التناقض والاختلاف عن القرآن والسنة كثيراً فمن تشوف الى البسط ومد الباع وشفاء الغليل طلبه في مظانه

* المسألة الرابعة *

المقصود من وضع الأدلة تنزيل افعال المكلفين على حسبها وهذا لا نزاع فيه الا ان افعال المكلفين لها اعتباران اعتبار من جهة معقوليتها واعتبار من جهة وقوعها في الخارج . وبيان ذلك ان الفعل المكلف به او بتركه أو المخير فيه يعتبر من جهة ماهيته مجرداً عن الأوصاف الزائدة عليها واللاحقة لها كانت تلك الأوصاف لازمة أوغير لازمة . وهذا هو الاعتبار العقلي . ويعتبر من جهة ماهيته بقيد الاتصاف بالأوصاف الزائدة اللاحقة في الخارج لازمة أو غير لازمة • وهو الاعتبار الخارجي • فالصلاة المأمور بها مثلاً يتصور فيها هذان الاعتباران • وكذلك الطهارة والزكاة والحج • وسائر العبادات والعادات من الأنكحة والبيوع والاجارات وغيرها • ويظهر الفرق بين الاعتبارين فيما اذا نظر الى الصلاة في الدار المغصوبة أو الصلاة التي تعلق بها شيء من المكروهات • والأوصاف التي تنقص من كمالها • وكذلك سائر الأفعال • فاذا صح الاعتباران عقلاً فمنصرف الأدلة الى أي الجهتين هو الجهة المعقولية أم لجهة الحصول فى الخارج هذا مجال نظر محتمل للخلاف (١) بل هو مقتضى الخلاف المنصوص في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة• وأدلة المذاهب منصوص عليها مبينة في علم الأصول • ولكن نذكر من ذلك طرفاً يتحرى منه مقصد الشارع في أحد الاعتبارين .فما يدل على الأول امور أحدها ان المأمور به أو المنهى عنه أو المخير فيه انما هو حقائق الأفعال التى

---

(١) لا نزاع في أن الاوامر والنواهي متعلقة بالمطلق ظاهراً وهو الماهية بلا قيد . وأما المطلوب تحصيله فهو الماهية من حيث اتحادها بالفرد الخارجي او وجودها فيه على خلاف في ذلك . ولا قائل بان المطلوب هو الماهية المجردة فيما أظن وانما ذلك مقول في معنى المطلق الذي تتعلق به الاوامر والنواهي ظاهراً وبذلك تعلم مافي الادلة المسوقة عليه

تنطلق عليها تلك الأسماء • وهذا أمر ذهني في الاعتبار لانا اذا أوقعنا الفعل عرضناه على ذلك المعقول الذهني فان صدق عليه صح والافلا • ولصاحب الثاني ان يقول ان المقصود من الأمر والنهي والتخيير انما هو ان يقوم المكلف بمقتضاها حتى تكون له أفعالاً خارجية لا أموراً ذهنية • بل الأمور الذهنية هي مفهومات الخطاب • ومقصود الخطاب ليس نفس التعقل بل الانقياد • وذلك الأفعال الخارجية سواء علينا اكانت عملية أم اعتقادية • وعند ذلك فلا بد ان تقع موصوفة فيكون الحكم عليها كذلك • والثاني انا لو لم نعتبر المعقول الذهني في الأفعال لزمت شناعة مذهب الكعبي المقررة في كتاب الأحكام لان كل فعل أو قول فمن لوازمه في الخارج أن يكون ترك الحرام ويلتق فيه جميع ماتقدم • وقد مر بطلانه • ولصاحب الثاني أن يقول لواعتبرنا المعقول الذهني مجرداً عن الأوصاف الخارجية لزم أن لاتعتبر الأوصاف الخارجية باطلاق وذلك باطل باتفاق • فان سد الذرائع معلوم في الشريعة وهو من هذا النمط كذلك (١) كل فعل سائغ في نفسه وفيه تعاون على البروالتقوي أو على الاثم والعدوان الى ما اشبه ذلك ولم يصح (٢) النهى عن صيام يوم العيد ولا عن الصلاة عند طلوع الشمس أو عند غروبها • وهذا الباب واسع جداً . والثالث انا لو اعتبرنا الأفعال من حيث هي خارجية فقط لم يصح المكلف عمل الا في النادر اذ كانت الأفعال والتروك مرتبطاً بعضها ببعض . وقد فرضوا مسألة من صلى وعليه دين حان وقته والزموا المخالفين ان يقولوا ببطلان تلك الصلاة لانه ترك بها واجباً * وهكذا كل من خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً فانه يلزم أن يبطل عليه العمل الصالح اذا تلازما في الخارج وهو على خلاف قول الله تعالى (خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً) لانهما اذا تلازما في الخارج فكان أحدهما للوصف الثانى لم يكن العمل الصالح صالحا فلم يكن ثم

(١) لعله وكذلك اى أنه منظور فيه للأوصاف الخارجية
(٢) عطف على قوله لزم ان لا تعتبر

خلط عملين بل صارا عملاً واحداً. اما صالحاً واماسيئاً[1] ونص الآية يبطل هذا وكذلك جريان العوائد[2] في المكلفين فدل ذلك على ان المقصود هو ما يصدق عليه عمل في الذهن لا في الخارج. ولصاحب الثاني ان يقول. ان الأمور الذهنية مجردة من الأمور الخارجية لا يفعل[3] ومالا يفعل لا يكلف به. أما ان ما لا يفعل لا يكلف به فواضح. وأما ان الأمور الذهنية لاتفعل مجردة فهو ظاهر ايضاً. اما في المحسوسات فكالانسان مثلا فان ماهيته المعقولة المركبة من الحيوانية والنطقية لا تثبت في الخارج لانها كلية حتى تتخصص ولا تتخصص حتى تتشخص ولا تتشخص حتى تمتاز عن سواها من المتشخصات بامور أخر. فنوع الانسان يلزمه خواص كلية هي له اوصاف كالضحك وانتصاب القامة وعرض الاظفار ونحوها. وخواص شخصية وهي التي امتاز بها كل واحد من اشخاص الانسان عن الآخر. ولولا ذلك لم يظهر الانسان في الخارج البتة. فقد صارت اذاً الأمور الخارجة العارضة لازمة لوجود حقيقة الانسان في الخارج. وأما فى الشرعيات فكالصلاة مثلا فان حقيقتها المركبة من القيام والركوع والسجود والقراءة وغير ذلك لا تثبت في الخارج الا على كيفيات وأحوال وهيئات شتي. وتلك الهيئات محكمة في حقيقة الماهية حتى يحكم عليها بالكمال أو النقصان والصحة والبطلان وهى متشخصات والا لم يصح الحكم على صاحبها بشيء من ذلك. اذ هي في الذهن كالمعدوم. واذا كان كذلك فالاعتبار فيها بما وقع في الخارج وليس الا افعالا موصوفة بامور خاصة لازمة وامور على خلاف ذلك. وكل مكلف مخاطب في خاصة نفسه بها فهو اذاً مخاطب بما يصح له ان يحصله في الخارج فلا يمكن ذلك الا باللوازم الخارجية فهو اذاً مخاطب بها لا بغيرها وهو المطلوب. فان حصلت بزيادة وصف أو نقصانه فلم تحصل اذاً على حقيقتها بل على حقيقة اخرى والتي خوطب بها لم تحصل بعد

---

(١) توسع في البيان والافسابقه يقتضي انه سيء فقط (٢) المراد بالعوائد هنا العادات جمع عادة وهي الديدن يعاد اليه (٣) في الأصل لايعقل وهكذا مابعده وهو غير ظاهر تنبه

فان قيل فيشكل معنى الآية اذاً وهو قوله (خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً) . وأيضاً فان الصلاة قد تحصل بزيادة او نقصان وتصح مع ذلك وهو دليل على ان المعتبر ما يصدق عليه صلاة في الجملة وهو الاعتبار الذهني * قيل أما الآية فان الاعمال المتعارضة الأحكام ليست بمتلازمة لحصولها في زمانين وفي حالين . وفي مثله نزلت الآية . واذا تلازمت حتى صار احدها كالوصف للآخر فان كان كالوصف السلبي فلا اشكال في عدم التلازم لأن الوصف السلبي اعتباري للموصوف به ليس صفة وجودية . وأما ان كانت صفة وجودية أو كالصفة الوجودية فحينئذ يرجع ذلك الى الحاصل في الخارج ولا يدخل مثله تحت الآية (١) وأما الزيادة غير المبطلة أو النقصان فالاعتبار فيه بما حصل في الخارج جارياً مجرى المخاطب به . فالصلاة الناقصة اشبهت في الخارج الصلاة الكاملة فعوملت معاملتها لا انه اعتبر فيها الاعتبار الذهني في الجملة . والبحث في هذه المسألة يتشعب وينبني عليه مسائل فقهية

(فصل) ويتصدى النظر هنا فيما يصير من الأفعال المختلفة وصفاً لصاحبه حتى يجري فيه النظران . وما لا يصير كذلك فلا يجريان فيه . وبيان ذلك ان الأفعال المتلازمة . اما ان يصير احدها وصفاً للآخر او لا فان كان الثاني فلا تلازم كترك الصلاة مع ترك الزنى أو السرقة فان احد التركين لا يصير كالوصف للآخر لعدم التزاحم في العمل اذ كان يمكن المكلف الترك لكل فعل مشروع أو غير مشروع . وما ذاك الا لانهما ليسا . متزاحمين على المكلف وسبب ذلك انهما راجعان الى امر سلبي والسلبيات اعتباريات لا حقيقية . وان كان الأول . فاما ان يكون وصفاً سلبياً أو وجودياً فان كان سلبياً فاما ان يثبت اعتباره فيه شرعاً على الخصوص اولا . فان كان الأول فلا اشكال في اعتبار الصورة الخارجية كترك الطهارة في الصلاة وترك الاستقبال

(١) نزلت على مارواه البيهقي في عشرة من المسلمين تخلفوا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في غزوة تبوك . والواو في الاية بمعنى الباء كما في قولك خلطت الماء واللبن . ومعنى خلط العمل الصالح بالسيء وعكسه استعقاب احدهما الآخر بحيث يقعان في زمانين

وان كان الثاني فلا اعتداد بالوصف السلبي كترك قضاء الدين مع فعل الصلاة فيمن فر من قضائه الى الصلاة فان الصلاة وان وصفت بأنها فرار من واجب فليس ذلك بوصف لها الا اعتبارياً تقديرياً لا حقيقة له في الخارج وان كان الوصف وجودياً فهذا هو محل النظر كالصلاة في الدار المغصوبة والذبح بالسكين المغصوبة والبيوع الفاسدة لأوصاف فيها خارجة عن حقائقها وما اشبه ذلك * فالحاصل ان التروك من حيث هي تروك لا تتلازم في الخارج • وكذلك الأفعال مع التروك الا ان يثبت تلازمها شرعاً ويرجع ذلك في الحقيقة الى ان الترك انما اعتبر من جهة فقد وصف وجودي للفعل الوجودى . كالطهارة للصلاة . وأما الأفعال مع الأفعال فهي التي تتلازم اذا قرنت في الخارج فيحدث منها فعل واحد موصوف فينظر فيه وفي وصفه كما تقدم والله اعلم . ولهذه المسألة تعلق بباب الأوامر والنواهي

المسألة الخامسة

الأدلة الشرعية ضربان . احدهما ما يرجع الى النقل المحض . والثاني ما يرجع الى الرأي المحض . وهذه القسمة هي بالنسبة الى اصول الأدلة والا فكل واحد من الضربين مفتقر الى الآخر لان الاستدلال بالمنقولات لا بد فيه من النظر كما ان الرأي لا يعتبر شرعاً الا اذا استند الى النقل . فأما الضرب الأول فالكتاب والسنة . وأما الثاني فالقياس والاستدلال [1] ويلحق بكل واحد منهما وجوه اما باتفاق واما باختلاف . فيلحق بالضرب الأول الاجماع [2] على أى وجه قيل به . ومذهب الصحابي . وشرع من قبلنا لان ذلك كله وما في معناه راجع الى التعبد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد • ويلحق

(١) هو دليل ليس بنص ولا اجماع ولا قياس شرعي وان كان راجعاً الى النص اذ الاحكام الشرعية لا تثبت الا بدليل شرعى

(٢) اما الاجماع فلانه لابد له من سند من كتاب أو سنة فيعتمد به من هذه الجهة . ولا يلزمنا البحث عن سنده لحديث لا تجتمع امتي على ضلالة ومذهب الصحابي محمول على الرواية والنقل مالم يثبت انه رأى له واجتهاد فيجرى الخلاف في حجيته واما شرع من قبلنا فلاقراره في شرعنا

بالضرب الثاني الاستحسان والمصالح المرسلة ان قلنا انها راجعة الى أمر نظري وقد ترجع الى الضرب الأول ان شهدنا انها راجعة الى العمومات المعنوية حسبما يتبين في موضعه من هذا الكتاب بحول الله

﴿فصل﴾ ثم نقول ان الأدلة الشرعية في اصلها محصورة في الضرب الأول لانا لم نثبت الضرب الثاني بالعقل وانما اثبتناه بالأول اذ منه قامت ادلة صحة الاعتماد عليه • واذا كان كذلك فالأول هو العمدة وقد صار اذ ذاك الضرب الأول مستند الأحكام التكليفية من جهتين * احداهما جهة دلالته على الأحكام الجزئية الفرعية * والأخرى جهة دلالته على القواعد التي تستند اليها الأحكام الجزئية الفرعية . فالأولى كدلالته على احكام الطهارة والصلاة والزكاة والحج والجهاد والصيد والذبائح والبيوع والحدود واشباه ذلك • والثانية كدلالته على ان الاجماع حجة • وعلى ان القياس حجة • وان قول الصحابي حجة • وشرع من قبلنا حجة . وما كان نحو ذلك

﴿ فصل ﴾ ثم نقول ان الضرب الأول راجع في المعنى الى الكتاب • وذلك من وجهين • احدهما ان العمل بالسنة والاعتماد عليها انما يدل عليه الكتاب لان الدليل على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم المعجزة . وقد حصر عليه الصلاة والسلام معجزته في القرآن بقوله « وانما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله الي » هذا وان كان له من المعجزات كثير جداً بعضه يؤمن على مثله البشر ولكن معجزة القرآن اعظم من ذلك كله . وايضاً فان الله قد قال في كتابه (يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) وقال (واطيعوا الله ورسوله) في مواضع كثيرة وتكراره يدل على عموم الطاعة بما اتى به مما في الكتاب ومما ليس فيه مما هو من سنته . وقال (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وقال (فليحذر الذين يخالفون عن أمره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم) الى ما اشبه ذلك * والوجه الثاني ان السنة انما جاءت مبينة للكتاب وشارحة لمعانيه . ولذلك قال تعالى (وانزلنا

اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم)وقال (يا أيهاالرسول بلغ ما انزل اليك من ربك) وذلك التبليغ من وجهين تبليغ الرسالة وهو الكتاب وبيان معانيه . وكذلك فعل صلى الله عليه وسلم . فأنت اذا تأملت موارد السنة وجدتها بيانا للكتاب هذا هو الأمر العام فيها . وتمام بيان هذا الوجه مذكور بعد ان شاء الله . فكتاب الله تعالى هو اصل الأصول والغاية التي تنتهي اليها انظار النظار ومدارك اهل الاجتهاد . وليس وراءه مرمى لانه كلام الله القديم (وان الى ربك المنتهى) وقد قال تعالى (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين) وقال (مافرطنا في الكتاب من شيء) وبيان هذا مذكور بعد ان شاء الله

المسألة السادسة

كل دليل شرعي فمبني على مقدمتين . أحداهما راجعة الى تحقيق مناط (١) الحكم . والأخري ترجع الى نفس الحكم الشرعي . فالأولى نظرية واعني بالنظرية هنا ما سوى النقلية سواء علينا اثبتت بالضرورة أم بالفكر والتدبر ولا أعني بالنظرية مقابل الضرورية . والثانية نقلية . وبيان ذلك ظاهر في كل مطلب شرعي بل هذا جار في كل مطلب عقلي أو نقلي فيصح أن نقول الأولى راجعة الى تحقيق المناط . والثانية راجعة الى الحكم ولكن المقصود هنا بيان المطالب الشرعية . فاذا قلت ان كل مسكر حرام فلا يتم القضاء عليه حتى يكون بحيث يشار الى المقصود منه ليستعمل أو لا يستعمل لأن الشرائع انما جاءت لتحكم على الفاعلين من جهة ما هم فاعلون فاذا شرع المكلف في تناول خمر مثلا قيل له أهذا خمر أم لا فلا بد من النظر في كونه خمراً أو غير

(١) المناط هو الوصف المناسب الذى نيط به الحكم وتحقيقه اثبات العلة في احدى صورها التي خفيت فيها العلة كتحقيق ان النباش سارق بانه وجد فيه اخذ المال خفية وهو السرقة نتقطع ولكن المؤلف هنا أراد بتحقيق المناط اثبات الوصف الذي نيط به الحكم مطلقاً في حرمة السكر كونه خمراً وفي جواز الوضوء بالماء كونه مطلقا وفي رفع زيد ونصب عمرو كونه فاعلا أو مفعولا وفي حدوث العالم كونه متغيراً

خمر وهو معنى تحقيق المناط . فاذا وجد فيه أمارة الخمر أو حقيقتها بنظر معتبر قال نعم هذا خمر فيقال له كل خمر حرام الاستعمال فيجتنبه . وكذلك اذا أراد أن يتوضأ بماء فلا بد من النظر اليه هل هو مطلق أم لا وذلك برؤية اللون وبذوق الطعم وشم الرائحة فاذا تبين أنه على أصل خلقته فقد تحقق مناطه عنده وانه مطلق وهي المقدمة النظرية ثم يضيف الى هذه المقدمة ثانية نقلية . وهي أن كل ماء مطلق فالوضوء به جائز . وكذلك اذا نظر هل هو مخاطب بالوضوء أم لا فينظر هل هو محدث أم لا فان تحقق الحدث فقد حقق مناط الحكم فيرد عليه انه مطلوب بالوضوء وان تحقق فقده فكذلك فيرد عليه انه غير مطلوب الوضوء وهي المقدمة النقلية

فالحاصل ان الشارع حكم على افعال المكلفين مطلقة ومقيدة وذلك مقتضى احدى المقدمتين وهي النقلية ولا ينزل الحكم بها الا على ما تحقق انه مناط ذلك الحكم على الاطلاق أو على التقييد وهو مقتضى المقدمة النظرية . والمسألة ظاهرة في الشرعيات نعم وفي اللغويات والعقليات . فانا اذا قلنا ضرب زيد عمرا واردنا ان نعرف الذي يرفع من الاسمين وما الذي ينصب فلا بد من معرفة الفاعل من المفعول . فاذا حققنا الفاعل وميزناه حكمنا عليه بمقتضى المقدمة النقلية وهي ان كل فاعل مرفوع ونصبنا المفعول كذلك لان كل مفعول منصوب . واذا أردنا ان نصغر عقربا حققنا انه رباعي فيستحق من ابنية التصغير بنية فعيعل لان كل رباعي على هذه الشاكلة تصغيره على هذه البنية . وهكذا في سائر علوم اللغة . واما العقليات فكما اذا نظرنا في العالم هل هو حادث أم لا فلا بد من تحقيق مناط الحكم وهو العالم [1] فنجده متغيرا وهي المقدمة الأولى ثم نأتي بمقدمة مسلمة وهو قولنا كل متغير حادث لكنا قلنا في الشرعيات وسائر النقليات انه لا بد ان تكون احدى المقدمتين نظرية وهي المفيدة لتحقيق المناط وذلك مطرد في العقليات أيضاً

(١) المناسب وهو تغير العالم كما يدل عليه سابق الكلام ولا حقه

والأخرى نقلية فما الذي يجرى فى العقليات مجرى النقليات هذا لا بد من تأمله .
والذي يقال فيه (١) ان خاصية المقدمة النقلية ان تكون مسلمة اذا تحقق انها نقلية فلا تفتقر الى نظر وتأمل الا من جهة تصحيحها نقلا وينظر الى هذا (٢) في العقليات المقدمات المسلمة وهي الضروريات وما تنزل منزلتها مما يقع مسلما عند الخصم . فهذه خاصية احدى المقدمتين وهي ان تكون مسلمة . وخاصية الأخرى ان تكون تحقيق مناط الأمر المحكوم عليه ولا حاجة الى البسط هنا فان التأمل يبين حقيقة الأمر فيه • وأيضاً في فصل السؤال والجواب له بيان آخر وبالله التوفيق

المسألة السابعة

كل دليل شرعي ثبت في الكتاب مطلقا غير مقيد ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص فهو راجع الى معنى معقول وكل الى نظر المكلف . وهذا القسم أكثر ما تجده في الأمور العادية التي هي معقولة المعنى كالعدل والاحسان والعفو والصبر والشكر في المأمورات والظلم والفحشاء والمنكر والبغي ونقض العهد في المنهيات . وكل دليل ثبت فيها (٣) مقيدا غير مطلق وجعل له قانون وضابط فهو راجع الى معنى تعبدى لا يهتدى اليه نظر المكلف لو وكل الى نظره اذ العبادات لا مجال للعقول في أصلها فضلا عن كيفياتها . وكذلك في العوارض الطارئة عليها لانها من جنسها وأكثر ما يوجد في الأمور العبادية . وهذا القسم الثاني كثير في الأصول المدنية (٤) لانها في الغالب تقييدات لبعض ماتقدم اطلاقه أوانشاء احكام واردات على اسباب جزئية • ويتبين ذلك بايراد مسألة مستأنفة

(١) يشير الى ان المقدمة المعتبرة لتحقيق المناط في كل من الشرعيات والعقليات هي المقدمة النظرية . واما المقدمة الثانية الراجعة الى الحكم فهى فى الشرعيات نقلية وفي العقليات عقلية وكلتاهما تؤخذ مسلمة (٢) لعله ونظير هذا (٣) المناسب ثبت فيه اي الكتاب

(٤) اى التى شرعت بالمدينة المنورة ويقابلها الأصول المكية وستأتى امثلة ذلك في كلام المصنف بعد

المسألة الثامنة

فنقول اذا رأيت في المدنيات أصلا كليا فتأمله تجده جزئيا بالنسبة الى ماهو أعم منه أو تكميلا لأصل كلى . وبيان ذلك ان الأصول الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة . وهي الدين . والنفس . والعقل . والنسل . والمال • اما الدين فهو أصل ما دعا اليه القرآن والسنة وما نشأ عنهما وهو أول ما نزل بمكة . واما النفس فظاهر انزال حفظها بمكة • كقوله (ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق) (واذا الموؤدة سئلت بأي ذنب قتلت) . (وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه) واشباه ذلك . واما العقل فهو وان لم يرد تحريم ما يفسده وهو الخمر الا بالمدينة فقد ورد في المكيات مجملا اذ هو داخل في حرمة حفظ النفس كسائر الأعضاء ومنافعها من السمع والبصر وغيرها . وكذلك منافعهما [1] فالعقل محفوظ شرعاً في الأصول المكية عما يزيله رأساً كسائر الأعضاء ساعة أو لحظة [2] ثم يعود كأنه غطى ثم كشف عنه . وأيضاً فان حفظه على هذا الوجه من المكملات لان شرب الخمر [3] قد بين الله مثالبها في القرآن حيث قال (انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء) الى آخر الآية . فظهر انها من العون على الاثم والعدوان . واما النسل فقد ورد المكى من القرآن بتحريم الزنى والأمر بحفظ الفروج الا على الأزواج أو ملك اليمين . واما المال فورد فيها [4] تحريم الظلم • وأكل مال اليتيم والاسراف والبغي ونقص المكيال أو الميزان والفساد في الأرض • وما دار بهذا المعنى . واما العرض الملحق بها فداخل تحت النهي عن اذايات [5] النفوس • ولم ترد هذه الأمور في الحفظ من جانب العدم الا وحفظها من جانب الوجود حاصل • ففي الاربعة الأواخر ظاهر • واما

(١) المناسب منافعها ليشمل منافع السمع والبصر وغيرهما من بقية الاعضاء

(٢) لعله لاساعة اولحظة كما يدل عليه السياق (٣) الانسب لان الخمر

(٤) المناسب ورد فيه (٥) لعله أذيات النفوس جمع أذية وهي ما يتأذى به

الدين فراجع الى التصديق بالقلب والانقياد بالجوارح . والتصديق بالقلب آت بالمقصود في الايمان بالله ورسوله واليوم الآخر ليفرع عن ذلك كل ماجاء مفصلا في المدني . فالأصل وارد في المكى . والانقياد بالجوارح حاصل بوجه واحد ويكون ما زاد على ذلك تكميلا . وقد جاء في المكى من ذلك النطق بالشهادتين والصلاة والزكاة وذلك يحصل به معنى الانقياد . واما الصوم والحج فمدنيان من باب التكميل على ان الحج كان من فعل العرب أولا وراثة عن أبيهم ابراهيم فجاء الاسلام فاصلح منه ما أفسدوا وردهم فيه الى مشارعهم . وكذلك الصيام أيضاً فقد كانت الجاهلية تصوم يوم عاشوراء . وكان النبي صلى الله عليه وسلم يصومه أيضاً حين قدم المدينة صامه وأمر بصيامه حتى نسخه رمضان . وأنظر في حديث عائشة في صيام يوم عاشوراء . فاحكمهما التشريع المدنى وأقرهما على ما اقر الله تعالى من التمام الذي بينه في اليوم الذي هو أعظم ايامه حين قال تعالى [1] (اليوم أكملت لكم دينكم) الآية . فلهما أصل في المكي على الجملة . والجهاد الذي شرع بالمدينة فرع من فروع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو مقرر بمكة . كقوله (يابنيّ أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر) وما أشبه ذلك

المسألة التاسعة

كل دليل شرعي يمكن أخذه كليا وسواء علينا أ كان كليا أم جزئيا الا ما خصه الدليل كقوله تعالى (خالصة لك من دون المؤمنين) واشباه ذلك . والدليل على ذلك ان المستند اما أن يكون كليا أو جزئيا فان كان كليا فهو

(١) يشير الى ان سنة الله في التشريع كسنته في التكوين يرى المتأمل فيهما من الحكم البالغة ما يبهر النظر فانه سبحانه بدأ في ازال أوضاع الشريعة بالضروري الذي لاتصلح الامة بدونه ولا تخرج من ظلمة الجاهلية بغيره فشرع لها بمكة ما يكفل ذلك ثم لما صلب عودها وبلغت اشدها واستعدت العقول لما يكمل ذلك من الاوضاع الشرعية شرع لها بالمدينة ما اكمل به الدين واتم به النعمة . ولولا ذلك التدرج لنأت الأمة بالتكاليف وشرد عن قبولها كثير . فلله الحمد والمنة

المطلوب وان كان جزئيا فبحسب النازلة لا بحسب التشريع في الأصل بأدلة [١] منها عموم التشريع في الأصل . كقوله تعالى (يا أيها الناس انى رسول الله اليكم جميعاً)*(وما أرسلناك الا كافة للناس بشيراً ونذيراً) (وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم) وهذا معنى مقطوع به لا يخرم [٢] القطع به ما جاء من شهادة خزيمة وعناق أبى بردة • وقد جاء في الحديث بعثت للأحمر والأسود • ومنها أصل شرعية القياس اذ لا معنى له الا جعل الخاص الصيغة عام الصيغة فى المعنى [٣] وهو معنى متفق عليه • ولو لم يكن أخذ الدليل كليا باطلاق لما ساغ ذلك • ومنها ان الله تعالى قال (فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها) الآية • فان نفس التزويج لا صيغة له تقتضي عموماً أو غيره ولكن الله تعالى بين انه أمر به نبيه لأجل التأسي • فقال (لكى لا) ولذلك قال (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) هذا • ورسول الله صلى الله عليه وسلم قد خصه الله باشياء كهبة المرأة نفسها له • وتحريم نكاح ازواجه من بعده • والزيادة على أربع • فلذلك لم يخرجه عن شمول الأدلة فيما سوى ذلك المستثنى فغيره أحق ان تكون الأدلة بالنسبة اليه مقصودة العموم وان لم يكن لها صيغ عموم • وهكذا الصيغ المطلقة تجرى فى الحكم مجرى العامة • ومنها ان النبي صلى الله عليه وسلم بين ذلك بقوله وفعله • فالقول كقوله حكمى على الواحد حكمى على الجماعة • وقوله فى قضايا خاصة سئل فيها أهى لنا خاصة أم للناس عامة « بل للناس عامة » • كما في قضية الذي نزلت فيه (أقم الصلاة طرفى النهار) واشباهها • وقد جعل نفسه عليه الصلاة والسلام قدوة للناس كما ظهر فى حديث الاصباح جنبا وهو

(١) أي وذلك بأدلة أي كون جزئيته لا بحسب التشريع بأدلة واما كونها بحسب النازلة فظاهر
(٢) بالخاء والراء أى لا يخل ولا يبطل القطع به ماجاء الخ
(٣) فآية تحريم الخمر صيغتها باعتبار الدلالة الوضعية خاصة بتحريم مايسمى خمراً . وباعتبار الدلالة المعنوية أى دلالة العلة عامة لكل مايشارك الخمر فيما نيط به حكمه فالقياس تعميم في دلالة النصوص مختص بنظر المجتهد

يريد ان يصوم • والغسل من التقاء الختانين • وقوله «اني لأنسى او انسى لاسن» وقوله « صلوا كما رأيتموني أصلي » « وخذوا عني مناسككم » وهو كثير •

المسألة العاشرة

الأدلة الشرعية ضربان * أحدهما ان يكون على طريقة البرهان العقلي فيستدل به على المطلوب الذي جعل دليلا عليه وكأنه تعليم للأمة كيف يستدلون على المخالفين • وهو في أول الأمر موضوع لذلك • ويدخل هنا جميع البراهين العقلية وما جرى مجراها كقوله تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) وقوله (لسان الذي يلحدون اليه اعجمي وهذا لسان عربي مبين) وقوله (ولو جعلناه قرآناً اعجميا لقالوا لولا فصلت آياته) وقوله (أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على ان يخلق مثلهم) وقوله (قال ابراهيم فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب) وقوله (الله الذي خلقكم ثم رزقكم) الى قوله (هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء) وهذا الضرب يستدل به على الموالف والمخالف لأنه أمر معلوم عند من له عقل فلا يقتصر به على الموافق في النحلة * والثاني مبني على الموافقة في النحلة . وذلك الأدلة الدالة على الأحكام التكليفية كدلالة الأوامر والنواهي على الطلب من المكلف . ودلالة (كتب عليكم القصاص في القتلى) (كتب عليكم الصيام) (أحل لكم ليلة الصيام الرفث) فان هذه النصوص وأمثالها لم توضع وضع البراهين. ولا أتى بها في محل استدلال بل جيء بها قضايا يعمل بمقتضاها مسلمة متلقاة بالقبول • وانما برهانها في الحقيقة المعجزة الدالة على صدق الرسول الآتي بها فاذا ثبت برهان المعجزة ثبت الصدق واذا ثبت الصدق ثبت التكليف على المكلف • فالعالم اذا استدل بالضرب الأول اخذ الدليل انشائياً كأنه هو واضعه . واذا استدل بالضرب الثاني اخذه معنى مسلماً لفهم مقتضاه الزاماً والتزاماً • فاذا اطلق لفظ الدليل على الضربين فهو

الاطلاق بنوع من اشتراك اللفظ • لأن الدليل بالمعنى الأول خلافه بالمعنى الثاني • فهو بالمعني الأول جار على الاصطلاح المشهور عند العلماء • وبالمعنى الثاني نتيجة انتجتها المعجزة فصارت قولا مقبولا فقط

المسألة الحادية عشرة

اذا كان الدليل على حقيقته في اللفظ لم يستدل به على المعنى المجازى الا على القول بتعميم اللفظ المشترك بشرط أن يكون ذلك المعنى مستعملاً عند العرب في مثل ذلك اللفظ والافلا . فمثال ذلك مع وجود الشرط قوله تعالى (يخرج الحيّ من الميت ويخرج الميت من الحيّ) فذهب جماعة الى ان المراد بالحياة والموت ما هو حقيقى كاخراج الانسان الحي من النطفة الميتة وبالعكس . واشباه ذلك مما يرجع الي معناه . وذهب قوم الي تفسير الآية بالموت والحياة المجازيين المستعملين في مثل قوله تعالى (أو من كان ميتاً فاحييناه) الآية . وربما أدعى قوم ان الجميع مراد بناء على القول بتعميم اللفظ المشترك واستعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه . ولهذا الأصل أمثلة كثيرة . ومثال ما تخلف فيه الشرط قوله تعالى (ياأيها الذين آمنوا لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنباً الا عابرى سبيل حتى تغتسلوا) فالمفسرون هنا على أن المراد بالسكر ما هو الحقيقة أو سكر النوم وهو مجاز فيه مستعمل . وان الجنابة والغسل منها علي حقيقته . فلوفسر على ان السكر هو سكر الغفلة والشهوة وحب الدنيا المانع من قبول العبادة في اعتبار التقوى كما منع سكر الشراب من الجواز في صلب الفقه . وان الجنابة المراد بها التضمخ بدنس الذنوب • والاغتسال هو التوبة لكان هذا التفسير غير معتبر لان العرب لم تستعمل مثله في مثل هذا الموضع ولا عهد لها به لانها لاتفهم من الجنابة والاغتسال الا الحقيقة . ومثله قول من زعم ان النعلين في قوله تعالى (فاخلع نعليك) اشارة الي خلع الكونين . فهذا على ظاهره لا تعرفه العرب لا في حقائقها المستعملة ولا فى مجازاتها . وربما

نقل فى قوله صلى الله عليه وسلم «تدووا فان الذي انزل الداء انزل الدواء» ان فيه اشارة الى التداوي بالتوبة من امراض الذنوب . وكل ذلك غير معتبر فلا يصح استعمال الأدلة الشرعية في مثله . وأول قاطع فيه ان القرآن انزل عربياً وبلسان العرب . وكذلك السنة انما جاءت على ما هو معهود لهم . وهذا الاستعمال خارج عنه . ولهذا المعنى تقرير فى موضعه من هذا الكتاب والحمد لله . فان نقل في التفسير نحوه عن رجل يعتد به في أهل العلم فالقول فيه مبسوط بعد هذا بحول الله

المسألة الثانية عشرة

كل دليل شرعي لايخلو ان يكون معمولاً به في السلف المتقدمين دائماً أوا كثرياً أولايكون معمولاً به الاقليلا أوفي وقت ما . أولا يثبت به عمل فهذه ثلاثة أقسام • أحدها ان يكون معمولاً به دائماً أو اكثرياً فلا اشكال فى الاستدلال به ولا في العمل على وفقه وهى السنة المتبعة والطريق المستقيم كان الدليل مما يقتضي ايجاباً أو ندباً أو غير ذلك من الأحكام كفعل النبي صلى الله عليه وسلم مع قوله في الطهارات والصلوات على تنوعها من فرض أو نفل . والزكاة بشروطها . والضحايا والعقيقة والنكاح والطلاق والبيوع وسواها من الأحكام التى جاءت في الشريعة وبينها عليه الصلاة والسلام بقوله أو فعله أو اقراره ووقع فعله أو فعل صحابته معه أو بعده على وفق ذلك دائماً أو اكثرياً . وبالجملة ساوى القول الفعل ولم يخالفه بوجه فلا اشكال في صحة الاستدلال وصحة العمل من سائر الأمة بذلك على الاطلاق . فمن خالف ذلك فلم يعمل به على حسب ماعمل به الأولون جرى ماتقدم [1] في كتاب الأحكام من اعتبار الكلية والجزئية فلا معنى للاعادة

والثاني ان لا يقع العمل به الا قليلاً أو في وقت من الأوقات أوحال من الأحوال ووقع ايثار غيره والعمل به دائماً أو اكثرياً فذلك الغير هو السنة

---

(١) لعله جرى فيه ما تقدم

المتبعة والطريق السابلة (١) وأما مالم يقع العمل عليه الا قليلاً فيجب التثبت فيه وفي العمل على وفقه والمثابرة على ماهو الأعم والأكثر فان ادامة الأولين للعمل على مخالفة هذا الأقل اما ان يكون لمعنى شرعي أو لغير معنى شرعى . وباطل ان يكون لغير معنى شرعى . فلا بد ان يكون لمعنى شرعى تحروا العمل به • واذا كان كذلك فقد صار العمل على وفق القليل كالمعارض للمعنى الذي تحروا العمل على وفقه . وان لم يكن معارضاً في الحقيقة فلابد من تحري ماتحروا وموافقة ماداوموا عليه . وأيضاً فان فرض ان هذا المنقول الذي قل العمل به مع ما كثر العمل به يقتضيان التخيير فعملهم اذا حقق النظر فيه لا يقتضى مطلق التخيير بل اقتضى ان ماداوموا عليه هو الأولى في الجملة • وان كان العمل الواقع على وفق الآخر لاحرج فيه كما نقول في المباح مع المندوب ان وضعهما بحسب فعل المكلف يشبه المخير فيه اذ لاحرج في ترك المندوب على الجملة . فصار المكلف كالمخير فيهما لكنه فى الحقيقة ليس كذلك بل المندوب أولي ان يعمل به من المباح فى الجملة • فكذلك مانحن فيه • والى هذا فقد ذكر أهل الأصول ان قضايا الأعيان لاتكون بمجردها حجة ما لم يعضدها دليل آخر لاحتمالها في انفسها وامكان ان لاتكون مخالفة لما عليه العمل المستمر . ومن ذلك في كتاب الأحكام (٢) وما بعده • فاذا كان كذلك ترجح العمل على خلاف ذلك القليل • ولهذا القسم امثلة كثيرة . ولكنها على ضربين

احدها ان يتبين فيه للعمل القليل وجه يصلح ان يكون سبباً للقلة حتى اذا عدم السبب عدم المسبب وله مواضع كوقوعه بياناً لحدود حدت • أو أوقات عينت أو نحو ذلك كما جاء في حديث امامة جبريل بالنبي صلى الله عليه وسلم يومين . وبيان رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن سأله عن وقت الصلاة . فقال « صل معنا هذين اليومين » فصلاته في اليوم في أواخر الأوقات وقع موقع البيان لآخر وقت الاختياري الذي لا يتعدى . ثم لم يزل مثابراً على اوائل

(١) اى المسلوكة والطريق السبيل تذكر وتؤنث تقول الطريق المستقيم . والطريق العظمي .
(٢) لعله ومن ذلك مافي كتاب الخ

الأوقات الا عند عارض كالابراد في شدة الحر . والجمع بين الصلاتين في السفر واشباه ذلك . وكذلك قوله « من أدرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح » الخ بيان لأوقات الأعذار لا مطلقاً . فلذلك لم يقع العمل عليه في حال الاختيار . ومن اجل ذلك يفهم ان قوله عليه الصلاة والسلام « اسفروا بالفجر » مرجوح بالنسبة الى العمل على وفقه وان لم يصح فالأمر أوضح . وبه أيضاً يفهم وجه انكار ابي مسعود الأنصاري على المغيرة بن شعبة تأخير الصلاة الى آخر وقتها . وانكار عروة بن الزبير على عمر بن عبد العزيز كذلك . واحتجاج عروة بحديث عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم « كان يصلي العصر والشمس في حجرتها قبل ان تظهر[1] » ولفظ كان فعل « يقتضي الكثرة بحسب العرف فكأنه احتج عليه في مخالفة ماداوم عليه النبي صلى الله عليه وسلم . كما احتج أيضاً ابو مسعود على المغيرة بأن جبريل نزل فصلى الي ان قال بهذا امرت وكذلك قول عمر بن الخطاب للداخل للمسجد يوم الجمعة وهو على المنبر اية ساعة هذه . واشباهه . وكما جاء في قيام رسول الله صلي الله عليه وسلم في رمضان في المسجد ثم ترك ذلك مخافة ان يعمل به الناس فيفرض عليهم . ولم يعد الى ذلك هو ولا ابو بكر حتى جاءت خلافة عمر بن الخطاب فعمل بذلك لزوال علة الايجاب ثم نبه علي ان القيام في آخر الليل افضل من ذلك فلأجل ذلك كان كبار السلف من الصحابة والتابعين ينصرفون بعد صلاة العشاء الى بيوتهم ولا يقومون مع الامام . واستحبه مالك لمن قدر عليه . والى هذا الأصل ردت عائشة ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم الادامة على صلاة الضحى فعملت بها لزوال العلة بموته . فقالت ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الضحى قط واني لأستحبها . وفي رواية واني لأسبحها وان كان رسول الله

(١) ولفظ الحديث على مارواه النسائي في سننه عن عروة عن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم « صلي صلاة العصر والشمس في حجرتها لم يظهر الفيء من حجرتها » ومعنى لم يظهر لم يزل . وقيل لم يصعد ولم يعل على الحيطان والأول اظهر . تأمل

صلى الله عليه وسلم ليدع العمل وهو يحب أن يعمله خشية أن يعمل به الناس فيفرض عليهم . وكانت تصلي الضحى ثماني ركعات . ثم تقول لو نشر لي أبواي ما تركتها . فاذا بنينا على ما فهمت من ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم للمداومة على الضحى فلا حرج على من فعلها . ونظير ذلك انه عليه الصلاة والسلام كان يواصل الصيام ثم نهى عن الوصال . وفهم الصحابة من ذلك عائشة وغيرها أن النهي للرفق فواصلوا ولم يواصلوا كلهم وانما واصل منهم جماعة كان لهم قوة على الوصال ولم يتخوفوا عاقبته من الضعف عن القيام بالواجبات . وامثلة هذا الضرب كثيرة وحكمه الذي ينبغي فيه الموافقة للعمل الغالب كائنا ما كان وترك القليل أو تقليله حسبما فعلوه . أما فيما كان تعريفاً بحد وما أشبهه فقد استمر العمل الأول على ماهو الأولى . فكذلك يكون بالنسبة الى ماجاء بعد موافقته لهم على ذلك • وأما غيره فكذلك أيضاً ويظهر لك بالنظر في الأمثلة المذكورة . فقيام رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان في المسجد ثم تركه باطلاق مخافة التشريع يوجد مثله بعد موته وذلك بالنسبة الى الأئمة والعلماء والفضلاء المقتدي بهم . فان هؤلاء منتصبون لأن يقتدي بهم فيما يفعلون . وفي باب البيان من هذا الكتاب لهذا بيان فيوشك أن يعتقد الجاهل بالفعل اذا رأى العالم مداوماً عليه انه واجب وسد الذرائع مطلوب مشروع وهو أصل من الأصول القطعية في الشرع . وفي هذا الكتاب له ذكر. اللهم الا أن يعمل به الصحابة كما في قيام رمضان فلا بأس . وسنتهم ماضية . وقد حفظ الله فيها هذا المحظور الذي هو ظن الوجوب مع أنهم لم يجتمعوا على أعماله والمداومة عليه الا وهم يرون أن القيام في البيوت أفضل ويتحرونه أيضاً فكان على قولهم وعملهم القيام في البيوت أولى . ولذلك جعل بعض الفقهاء القيام في المساجد أولى لمن لم يستظهر القرآن أو لمن لا يقوى الا بالتأسي • فكانت أولويته لعذر كالرخصة . ومنهم من يطلق القول بان البيوت أولى . فعلى كل تقدير ما داوم عليه النبي صلى الله عليه وسلم هو المقدم . وما رآه

السلف الصالح فسنة أيضاً . ولذلك يقول بعضهم لا ينبغي تعطيل المساجد عنها جملة لأنها مخالفة لما استمر عليه العمل في الصحابة . واما صلاة الضحي فشهادة عائشة بأنها لم تر رسول الله صلى الله عليه وسلم يصليها قط دليل على قلة عمله بها . ثم الصحابة لم ينقل عنهم عموم العمل بها وانما داوم من داوم عليها منهم بمكان لا يتأسى بهم فيه كالبيوت عملا بقاعدة الدوام على الأعمال . ولأن عائشة فهمت انه لولا خوف الايجاب لداوم عليها. وهذا أيضاً موجود في عمل المقتدى بهم الا أن ضميمة اخفائها يصد عن الاقتداء . ومن هنا لم تشرع الجماعة في النوافل باطلاق بل في بعض مؤكداتها كالعيدين والخسوف ونحوها وماسوى ذلك فقد بين عليه الصلاة والسلام ان النوافل في البيوت أفضل حتى جعلها في ظاهر لفظ الحديث أفضل من صلاتها في مسجده الذي هو أفضل البقاع التي يصلي فيها . فلذلك صلى عليه الصلاة والسلام في بيت مليكة ركعتين فى جماعة . وصلى بابن عباس في بيت خالته ميمونة بالليل جماعة ولم يظهر ذلك في الناس ولا أمرهم به ولاشهره فيهم ولا أكثر من ذلك بل كان عمله في النوافل على حال الانفراد • فدلت هذه القرائن كلها مع ما انضاف اليها من أن ذلك أيضاً لم يشتهر في السلف الصالح ولا واظبوا على العمل به دائماً ولا كثيراً انه مرجوح وان ما كانوا عليه في الأعم الأغلب هو الأولى والأحرى .واذا نظرنا الى أصل الذريعة اشتد الأمر في هذه القضايا فكان العمل على ما داوم عليه الأولون أولى وهو الذي أخذ به مالك فيما روى عنه انه يجيز الجماعة في النافلة في الرجلين والثلاثة ونحو ذلك • وحيث لا يكون مظنة اشتهار وما سوى ذلك فهو يكرهه . وأما مسألة الوصال فان الأحق والأولى ما كان عليه عامتهم ولم يواصل خاصتهم حتى كانوا في صيامهم كالعامة في تركهم له لما رزقهم الله من القوة التي هي انموذج من قوله عليه الصلاة والسلام « اني أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني » مع ان بعض من كان يسرد الصيام قال بعد ما ضعف يا ليتني قبلت رخصة رسول الله صلى الله عليه وسلم . وأيضاً فان طلب المداومة

على الأعمال الصالحة يطلب المكلف بالرفق والقصد خوف الانقطاع . وقد مر لهذا المعنى تقرير في كتاب الأحكام فكان الأحرى الحمل على التوسط وليس الا ما كان عليه العامة وما واظبوا عليه • وعلى هذا فاحمل نظائر هذا الضرب

والضرب الثاني ما كان على خلاف ذلك (١) ولكنه يأتي على وجوه. منها أن يكون محتملاً في نفسه فيختلفوا فيه بحسب ما يقوى عند المجتهد فيه أو يختلف في أصله • والذي هو ابرأ للعهدة وأبلغ في الاحتياط تركه والعمل على وفق الأعم الأغلب كقيام الرجل للرجل اكراماً له وتعظيماً فان العمل المتصل تركه فقد كانوا لا يقومون لرسول الله صلى الله عليه وسلم اذا أقبل عليهم وكان يجلس حيث ينتهي به المجلس . ولم ينقل عن الصحابة عمل مستمر ولو كان لنقل حتى روي عن عمر بن عبد العزيز انه لما استخلف قاموا له في المجلس • فقال ان تقوموا نقم وان تقعدوا نقعد وانما يقوم الناس لرب العالمين فقيامه صلى الله عليه وسلم لجعفر بن عمه وقوله « قوموا لسيدكم » ان حملناه على ظاهره فالأولى خلافه لما تقدم. وان نظرنا فيه وجدناه محتملا أن يكون القيام على وجه الاحترام والتعظيم . أو على وجه آخر من المبادرة الى اللقاء لشوق يجده القائم للمقوم له أو ليفسح له في المجلس حتى يجد موضعاً للقعود أو للاعانة على معنى من المعاني أو لغير ذلك مما يحتمل . واذا احتمل الموضع طلبنا بالوقوف مع العمل المستمر لامكان أن يكون هذا العمل القليل غير معارض له فنحن في اتباع العمل المستمر على بينة وبراءة ذمة باتفاق . وان رجعنا الى هذا المحتمل لم نجد فيه مع المعارض الأقوى وجهاً للتمسك الا من باب التمسك بمجرد الظاهر • وذلك لا يقوي قوة معارضه ومثل ذلك قصة مالك مع سفيان في المعانقة فان مالكا قال له كان ذلك خاصاً بجعفر • فقال سفيان ما يخصه يخصنا وما يعمه يعمنا اذا كنا صالحين • فيمكن أن يكون مالك عمل

(١) أي لا يتبين فيه للعمل القليل وجه يصلح أن يكون سببا للقلة

في المعانقة بناء على هـذا الأصل فجعل معانقة النبي عليه الصلاة والسلام أمراً خاصاً أي ليس عليه العمل • فالذي ينبغي وقفه على ما جرى فيه • وكذلك تقبيل اليد ان فرضنا أو سلمنا صحة ما روي فيه فانه لم يقع تقبيل يد رسول الله صلى الله عليه وسلم الا نادراً ثم لم يستمر فيه عمل الا الترك من الصحابة والتابعين فدل على مرجوحيته . ومن ذلك سجود الشكر ان فرضنا ثبوته عن النبي صلى الله عليه وسلم فانه لم يداوم عليـه مع كثرة البشائر التي توالت عليه والنعم التي أفرغت عليـه افراغاً فلم ينقل عنه مواظبة على ذلك ولا جاء عن عامة الصحابة منه شيء الا في الندرة . مثل كعب بن مالك اذ نزلت توبته فكان العمل على ونقه تركاً للعمل على وفق العامة منهم • ومن هذا المكان يتطلع الى قصد مالك رحمه الله في جعله العمل مقدماً على الأحاديث اذ كان انما يراعي كل المراعات العمل المستمر والأكثر ويترك ما سوى ذلك وان جاء فيه أحاديث . وكان ممن أدرك التابعين وراقب أعمالهم وكان العمل المستمر فيهم مأخوذاً عن العمـل المستمر في الصحابة ولم يكن مستمراً فيهم الا وهو مستمر في عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم أو في قوة المستمر • وقد قيل لمالك ان قوماً يقولون ان التشهد فرض فقال اما كان أحد يعرف التشهد فأشار الى الانكار عليه بأن مذهبهم كالمبتدع الذي جاء بخلاف ما عليه من تقدم • وسأله أبو يوسف عن الأذان . فقال مالك وما حاجتـك الى ذلك فعجباً من فقيه يسأل عن الأذان ثم قال له مالك وكيف الأذان عندكم فذكر مذهبهم فيه • فقال من أين لكم هذا فذكر له ان بلالاً لما قدم الشام سألوه أن يؤذن لهم فأذن لهم كما ذكر عنهم • فقال له مالك ما أدري ما أذان يوم وما صلاة يوم . هذا مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم وولده من بعده يؤذنون في حياته وعند قبره . وبحضرة الخلفاء الراشدين بعده . فأشار مالك الى أن ماجرى عليه العمل وثبت مستمراً اثبت في الاتباع واولي أن يرجع اليه •وقد بين في العتبية أصلاً لهـذا المعنى عظيما يجل موقعه عند من نظر

الى مغزاه • وذلك انه سئل عن الرجل يأتي اليه الأمر يحبه فيسجد لله شكراً فقال لا يفعل ليس مما مضى من أمر الناس قيل له ان أبا بكر الصديق فيما يذكرون سجد يوم اليمامة شكراً أفسمعت ذلك قال ما سمعت ذلك وأرى ان كذبوا علي أبي بكر • وهذا من الضلال أن يسمع المرء الشيء فيقول هذا شيء لم نسمع له خلافاً • ثم قال قد فتح على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى المسلمين بعده أفسمعت ان أحداً منهم سجد اذا جاءك مثل هذا مما كان في الناس وجرى على أيديهم لا يسمع عنهم فيه شيء فعليك بذلك فانه لو كان لذكر لأنه من أمر الناس الذي قد كان فيهم فهل سمعت ان أحداً منهم سجد • فهذا اجماع اذا جاءك الأمر لا تعرفه فدعه هذا ما قال . وهو واضح في أن العمل العام هو المعتمد على أي وجه كان وفي أي محل وقع • ولا يلتفت الى قلائل ما نقل ولا نوادر الأفعال اذا عارضها الأمر العام والكثير * ومنها أن يكون هذا القليل خاصاً بزمانه أو بصاحبه الذي عمل به أو خاصاً بحال من الأحوال فلا يكون فيه حجة على العمل به في غير ما تقيد به كما قالوا في مسحه عليه الصلاة والسلام على ناصيته وعلى العمامة في الوضوء انه كان به مرض • وكذلك نهيه عليه الصلاة والسلام عن ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث بناء على ان اذنه بعد ذلك لم يكن نسخاً وهو قوله « انما نهيتكم لأجل الرأفة » ومنها ان يكون مما فعل فلتة فسكت عنه النبي صلى الله عليه وسلم مع علمه به ثم بعد ذلك لا يفعله ذلك الصحابي ولا غيره ولا يشرعه النبي صلى الله عليه وسلم ولا يأذن فيه ابتداء لأحد فلا يجب أن يكون تقريره عليه اذناً له ولغيره كما في قصة الرجل الذي بعثه النبي عليه الصلاة والسلام في أمر فعمل فيه ثم رأى ان قد خان الله ورسوله فربط نفسه بسارية من سواري المسجد وحلف ان لا يحله الا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه الصلاة والسلام « أما انه لو جاءني لاستغفرت له » وتركه كذلك حتى حكم الله فيه • فهذا وأمثاله لا يقتضي أصل المشروعية ابتداء ولا دواماً . أما الابتداء فلم يكن فعله ذلك باذن رسول الله صلى

الله عليه وسلم . وأما دواماً فانه انما تركه حتى يحكم الله فيه وهذا خاص بزمانه اذ لا وصول الى ذلك الا بالوحي وقـد انقطع بعده فلا يصح الابقاء على ذلك لغيره حتى ينظر الحـكم فيه. وأيضاً فانه لم يؤثر عن ذلك الرجل ولا عن غيره انه فعل مثل فعله لا فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا فيما بعده . فاذاً العمل بمثله أشـد غرراً اذ لم يكن قبله تشريع يشهد له ولو كان قبله تشريع لـكان استمرار العمل بخلافه كافياً في مرجوحيته * ومنها ان يكون العمل القليل رأياً لبعض الصحابة لم يتابع عليه اذ كان في زمانه عليه الصلاة والسلام ولم يعلم به فيجيزه أو يمنعه لانه من الأمور التعبدية البعيدة عن الاجتهاد كما روى عن أبى طلحة الانصارى انه أكل برداً وهو صائم في رمضان فقيل له اتأكل البرد وأنت صائم فقال انما هو برد نزل من السماء نطهر به بطوننا وانه ليس بطعام ولا شراب . قال الطحاوى ولعل ذلك من فعله لم يقف النبي عليه الصلاة والسلام عليه فيعلمه الواجب عليه فيـه . قال وقد كان مثل هذا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم ير ذلك عمر شيئاً اذ لم يخبر ان النبي صلى الله عليه وسلم وقف عليه فلم ينكره(١) فكذلك ما روى عن أبى طلحة قال والذي كان من ذلك ما روى عن رفاعة بن رافع قال كنت عن يمين عمر بن الخطاب اذ جاءه رجل فقال زيد بن ثابت يفتى الناس في الغسل من الجنابة برأيه فقال اعجل به عليّ فجاء زيد فقال عمر قد بلغ من أمرك ان تفتى الناس بالغسل من الجنابة في مسجد النبي عليه الصلاة والسلام برأيك فقال زيد والله يا أمير المؤمنين ما افتيت برأيي ولـكنى سمعت من اعمامى شيئاً فقلت به فقال من أي اعمامك فقال من أبى بن كعب وأبى أيوب ورفاعـة بن رافع فالتفت اليّ عمر فقال ما يقول هذا الفتى فقلت انا كنا نفعله(٢) على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لا نغتسل قال افسألتم النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقلت لا ثم قال في آخر

(١) اذ لو اخبر بذلك لـكان مما يصح العمل على وفقه

(٢) يشير الى انهم كانوا لا يغتسلون عند عدم الانزال والعمل الـكثير الذي استمر الاغتسال مطلقا انزل أولا من التقاء الختانين

الحديث لئن أخبرت بأحـد يفعله ثم لا يغتسل لا نهكته عقوبة • فهذا أيضاً من ذلك القبيل والشاهد له انه لم يعمل به ولا استمر من عمل الناس على حال فكفى بمثله حجة على الترك * ومنها ان يكون عمل به قليلا ثم نسخ فترك العمل به جملة فلا يكون حجة باطلاق فكان من الواجب في مثله الوقوف مع الأمر العام . ومثاله حـديث الصيام عن الميت فانه لم ينقل استمرار عمل به ولا كثرة فان غالب الرواية فيـه دائرة على عائشة وابن عباس وهما أول من خالفاه• فروى عن عائشة انها سئلت عن امرأة ماتت وعليها صوم فقالت اطعموا عنها • وعن ابن عباس انه قال لا يصوم أحد عن أحد • قال مالك ولم اسمع ان أحداً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا من التابعين بالمدينة امروا أحداً ان يصوم عن أحد • ولا يصلى أحد عن احد وانما يفعل ذلك كل احد عن نفسـه فهذا اخبار بترك العمل دائمـاً في معظم الصحابة ومن يليهم وهو الذي عول عليـه في المسألة كما انه عول عليـه في جملة عمله • وقد سئل عن سجود القرآن الذي في المفصل وقيل له أتسجد انت فيـه فقال لا . وقيل له انما ذكرنا هـذا لك لحديث عمر بن عبد العزيز فقال احب الأحاديث الىّ ما اجتمع الناس عليه • وهذا مما لم يجتمع الناس عليه . وانما هو حديث من حديث الناس . واعظم من ذلك القرآن يقول الله (منه آيات محكمات هن أم الكتاب) فالقرآن أعظم خطراً وفيه الناسخ والمنسوخ فكيف بالأحاديث . وهذا مما لم يجتمع عليه وهذا ظاهر في ان العمل بأحـد المتعارضين دليل على انه الناسخ للآخر اذ كانوا انما يأخذون بالأحدث فالأحدث من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم . وروى عن ابن شهاب انه قال اعيا الفقهاء واعجزهم ان يعرفوا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ناسخه ومنسوخه وهذا صحيح . ولما أخذ مالك بما عليه الناس وطرح ما سواه انضبط له الناسخ من المنسوخ على يسر والحمد لله . وثم اقسام آخر يستدل على الحكم فيها بما تقدم ذكره وبسبب ذلك ينبغى للعامل ان يتحرى العمل على وفق الأولين فلا يسامح

نفسه في العمل بالقليل الا قليلا وعند الحاجة ومس الضرورة ان اقتضى معنى التخيير ولم يخف[1] نسخ العمل أو عدم صحة في الدليل أو احتمالا[2] لا ينهض به الدليل ان يكون حجة أو ما أشبه ذلك اما لو عمل بالقليل دائماً للزمه أمور * أحدها المخالفة للأولين في تركهم الدوام عليها . وفي مخالفة السلف الأولين ما فيها * والثاني استلزام ترك ماداوموا عليه اذ الفرض انهم داوموا على خلاف هذه الآثار فادامة العمل على موافقة ما لم يداوموا عليه مخالفة لما داوموا عليه *

والثالث ان ذلك ذريعة الى اندراس اعلام ما داوموا عليه واشتهار ما خالفه اذ الاقتداء بالأفعال أبلغ من الاقتداء بالأقوال . فاذا وقع ذلك ممن يقتدى به كان أشد • الحذر الحذر[3] من مخالفة الأولين . فلو كان ثم فضل ما لكان الأولون أحق به والله المستعان * والقسم الثالث ان لا يثبت عن الأولين انهم عملوا به على حال فهو أشد مما قبله . والأدلة المتقدمة جارية هنا بالأولى . وما توهمه المتأخرون من انه دليل على ما زعموا ليس بدليل عليه البتة . اذ لو كان دليلا عليه لم يعزب عن فهم الصحابة والتابعين ثم يفهمه هؤلاء . فعمل الأولين كيف كان مصادم لمقتضى هذا المفهوم ومعارض له . ولو كان ترك العمل[4] فما عمل به المتأخرون من هذا القسم مخالف لاجماع الأولين • وكل من خالف الاجماع فهو مخطيء وأمة محمد صلى الله عليه وسلم لا تجتمع على ضلالة فما كانوا عليه من فعل أو ترك فهو السنة والأمر المعتبر وهو الهدى وليس ثم الا صواب أو خطأ فكل من خالف السلف الأولين فهو على خطأ . وهذا كاف • والحديث الضعيف الذي لا يعمل العلماء بمثله جار هذا المجرى[5] ومن هنالك لم يسمع أهل السنة دعوى الرافضة ان النبي صلى الله عليه وسلم نص على علي انه الخليفة بعده لان عمل كافة الصحابة على خلافه دليل على بطلانه أو عدم اعتباره لان الصحابة • لا تجتمع على خطأ وكثيراً ما تجد أهل البدع والضلالة يستدلون بالكتاب

(١) بضم الباء وفتح الخاء (٢) لعله أو احتمال بالعطف على ماقبله أي امن ذلك كله تأمل
(٣) منصوب على التحذير (٤) أي ولو كان عملهم ترك العمل بمعنى الكف عنه تأمل
(٥) فهو مصادم بعمل السلف الاولين

والسنة يحملونها[١] مذاهبهم ويغبرون بمشتبهاتها في وجوه العامة ويظنون انهم على شيء ولذلك أمثلة كثيرة كاستدلالات الباطنية على سوء مذاهبهم بما هو شهير في النقل عنهم وسيأتي منه أشياء في دليل الكتاب ان شاء الله . واستدلال التناسخية على صحة مازعموا بقوله تعالى (في أي صورة ماشاء ركبك) وكثير من فرق الاعتقادات[٢] تعلق بظواهر من الكتاب والسنة في تصحيح ما ذهبوا اليه مما لم يجر له ذكر ولا وقع ببال احد من السلف الأولين . وحاش لله من ذلك • ومنه أيضاً استدلال من اجاز قراءة القرآن بالادارة وذكر الله برفع الأصوات وبهيئة الاجتماع بقوله عليه الصلاة والسلام «ما اجتمع قوم يتلون كتاب الله ويتدارسونه فيما بينهم» الحديث . والحديث الآخر «ما اجتمع قوم يذكرون الله » الخ وبسائر ما جاء في فضل مجالس الذكر . وكذلك استدلال من استدل على جواز دعاء المؤذنين بالليل بقوله تعالى (ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي) الآية. وقوله (ادعوا ربكم تضرعاً وخفية) وبجهر قوام الليل بالقرآن واستدلالهم على الرقص في المساجد وغيرها بحديث لعب الحبشة في المسجد بالدرق والحراب . وقوله عليه الصلاة والسلام لهم « دونكم يابني ارفدة[٣] » واستدلال كل من اخترع بدعة أو استحسن محدثة لم تكن في السلف الصالح بان السلف اخترعوا أشياء لم تكن في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ككتب المصحف وتصنيف الكتب وتدوين الدواوين وتضمين الصناع وسائر ماذكر الأصوليون في أصل المصالح المرسلة فخلطوا وغلطوا واتبعوا ما تشابه من الشريعة ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويلها وهو كله خطأ على الدين واتباع لسبيل الملحدين.[٤] فان هؤلاء الذين ادركوا هذه المدارك وعبروا على

(١) الا نسب يحملونهما وكذا قوله بمشتبهاتها الانسب فيه التثنية

(٢) تعلق أي تمسك به كعمل ملحدي زماننا ومتفلسفة عصرنا وفقنا الله للهدى

(٣) هو لقب لجنس من الحبشة يرقصون أو هو اسم ابيهم الاقدم

(٤) وقد اسهب المؤلف في ذلك وفي معنى البدعة واقسامها وما يرتبط بها في كتابه الاعتصام وانه لكتاب قيم جليل ينبغي الاطلاع عليه ليميز الانسان بين البدع والمصالح المرسلة فانه مما اشتبه على كثير من الناس فخلطوا

هذه المسالك . اما أن يكونوا قد ادركوا من فهم الشريعة مالم يفهمه الأولون. أو حادوا عن فهمها وهــذا الأخير هو الصواب . اذ المتقدمون من السلف الصالح هم كانوا على الصراط المستقيم ولم يفهموا من الأدلة المــذكورة وما اشبهها الا ماكانوا عليه • وهذه المحدثات لم تكن فيهم ولا عملوا بها فدل على أن تلك الأدلة لم تتضمن هذه المعاني المخترعة بحال وصار عملهم بخلاف ذلك دليلاً اجماعياً على أن هؤلاء فى استدلالهم وعملهم مخطئون ومخالفون للسنة. فيقال لمن استدل بامثال ذلك هل وجد هذا المعنى الذى استنبطت فى عمل الأولين. أو لم يوجد فان زعم انه لم يوجد ولابد من ذلك • فيقال له افكانوا غافلين عما تنبهت له أو جاهلين به أم لا ولا يسعه أن يقول بهذا لانه فتح لباب الفضيحة على نفسه وخرق للاجماع . وان قال انهم كانوا عارفين بمآخذ هذه الأدلة كما كانوا عارفين بمآخذ غيرها قيل له فما الذي حال بينهم وبين العمل بمقتضاها على زعمك حتى خالفوها الى غيرها ما ذاك الا لانهم اجتمعوا فيها على الخطأ دونك أيها المتقول . والبرهان الشرعي والعادي دال على عكس القضية . فكل ماجاء مخالفاً لما عليه السلف الصالح فهو الضلال بعينه . فان زعم أن ماانتحله من ذلك انما هو من قبيل المسكوت عنــه في الأولين واذا كان مسكوتاً عنه ووجد له في الأدلة مساغ فلا مخالفة انما المخالفة أن يعاند ما نقل عنهم بضده وهو البدعة المنكرة . قيل له بل هو مخالف لان ما سكت عنه في الشريعة على وجهين * أحدهما أن تكون مظنة العمل به موجودة في زمان رسول الله صلي الله عليه وسلم فلم يشرع له أمر زائد علي ما مضي فيه فلا سبيل الى مخالفته لان تركهم لما عمل به هؤلاء مضاد له فمن استلحقه صار مخالفاً للسنة حسبما تبين فى كتاب المقاصد * والثاني أن لا توجد مظنة العمــل به ثم توجد فيشرع له أمر زائد يلائم تصرفات الشرع فى مثله وهي المصالح المرسلة وهي من أصول الشريعة المبني عليها اذ هى راجعة الى أدلة الشرع حسبما تبين فى علم الأصول فلا يصح ادخال ذلك تحت جنس البدع . وأيضاً فالمصالح المرسلة عند القائل بها لا تدخل

في التعبدات البتة وانما هي راجعة الى حفظ أصل الملة وحياطة أهلها فى تصرفاتهم العادية ولذلك تجد مالكا وهو المسترسل في القول بالمصالح المرسلة مشدداً في العبادات أن لا تقع الا على ما كانت عليه فى الأولين • فلذلك نهى عن أشياء وكره أشياء وان كان اطلاق الأدلة لا ينفيها بناء منه على انها تقيدت مطلقاتها بالعمل فلا مزيد عليه • وقد تمهد أيضاً في الأصول أن المطلق اذا وقع العمل به على وجه لم يكن حجة في غيره

فالحاصل أن الأمر أو الاذن اذا وقع على أمر له دليل مطلق فرأيت الأولين قد عنوا به على وجه واستمر عليه عملهم فلا حجة فيه على العمل على وجه آخر بل هو مفتقر الى دليل يتبعه في أعمال ذلك الوجه وذلك كله مبين في باب الأوامر والنواهي من هذا الكتاب لكن على وجه آخر فاذاً ليس ما انتحل هذا المخالف العمل به من قبيل المسكوت عنه ولا من قبيل ما أصله المصالح المرسلة فلم يبق اذاً أن يكون الامن قبيل المعارض لما مضي عليه عمل الأقدمين وكفى بذلك مزلة قدم . وبالله التوفيق

(فصل) وأعلم أن المخالفة لعمل الأولين فيما تقدم ليست على رتبة واحدة بل فيهاما[1] هو خفيف ومنها ماهو شديد . وتفصيل القول في ذلك يستدعي طولاً فلنكله الى نظر المجتهدين . ولكن المخالف على ضربين * أحدهما أن يكون من أهل الاجتهاد فلا يخلو أن يبلغ في اجتهاده غاية الوسع أولا فان كان كذلك فلاحرج عليه وهو مأجور على كل حال وان لم يعط الاجتهاد حقه وقصر فيه فهو آثم حسبما بينه أهل الأصول * والثاني أن لا يكون من أهل الاجتهاد وانما ادخل نفسه فيه غلطاً أو مغالطة اذ لم يشهد له بالاستحقاق أهل الرتبة ولا رأوه أهلاً للدخول معهم فهذا مذموم وقلما تقع المخالفة لعمل المتقدمين الامن أهل هذا القسم لان المجتهدين وأن اختلفوا في الأمر العام في المسائل التى اختلفوا فيها لا يختلفون الا فيما اختلف فيه الأولون أو في مسألة موارد

(١) لعله منها ماهو الخ بدليل مابعده وهو ظاهر

الظنون لا ذكر لهم فيها فالأول يلزم منه اختلاف الأولين في العمل والثاني يلزم منه الجريان على ما ورد فيه عمل . اما القسم الثاني فان أهله لا يعرفون ما في موافقة العمل من أوجه الرجحان فان موافقته شاهد للدليل الذي استدل به ومصدق له على نحو ما يصدقه الاجماع فانه نوع من الاجماع فعلي بخلاف ما اذا خالفه فان المخالفة موهنة له أو مكذبة . وأيضاً فان العمل مخلص للأدلة من شوائب المحامل المقدرة الموهنة لان المجتهد متى نظر في دليل على مسألة احتاج الى البحث عن أمور كثيرة لا يستقيم اعمال الدليل دونها والنظر في أعمال المتقدمين قاطع لاحتمالاتها حتما ومعين لناسخها من منسوخها ومبين لمجملها الى غير ذلك فهو عون في سلوك سبيل الاجتهاد عظيم . ولذلك اعتمده مالك بن انس ومن قال بقوله . وقد تقدم منه أمثلة . وأيضاً فان ظواهر الأدلة اذا اعتبرت من غير اعتماد على الأولين فيها مؤدية الى التعارض والاختلاف وهو مشاهد معنى . ولان تعارض الظواهر كثير مع القطع بان الشريعة لا اختلاف فيها ولذلك لا تجد فرقة من الفرق الضالة ولا أحداً من المختلفين في الأحكام لا الفروعية ولا الأصولية يعجز عن الاستدلال على مذهبه بظواهر من الأدلة . وقد مر من ذلك أمثلة بل قد شاهدنا ورأينا من الفساق من يستدل على مسائل الفسق بادلة ينسبها الى الشريعة المنزهة . وفي كتب التواريخ والأخبار من ذلك اطراف ما اشنعها في الافتئات على الشريعة . وأنظر في مسألة التداوي من الخمار في درة الغواص للحريري واشباهها • بل قد استدل بعض النصارى على صحة ما هم عليه الآن بالقرآن ثم تحيل فاستدل على انهم مع ذلك كالمسلمين في التوحيد (تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً) فهذا كله[1] يجب على كل ناظر في الدليل الشرعي مراعاة ما فهم منه الأولون وما كانوا عليه في العمل به فهو احرى بالصواب وأقوم في العلم والعمل • ولهذا الأمر سبب نذكره بحول الله على الاختصار وهي

---

(١) الا نسب فلهذا كله

المسألة الثالثة عشرة

فاعلم ان أخذ الأدلة على الأحكام يقع في الوجود على وجهين * أحدهما ان يؤخذ الدليل مأخذ الافتقار واقتباس ما تضمنه من الحكم ليعرض عليه النازلة المفروضة لتقع في الوجود على وفاق ما أعطى الدليل من الحكم • اما قبل وقوعها فبأن توقع على وفقه • وأما بعد وقوعها فليتلافى الأمر ويستدرك الخطأ الواقع فيها بحيث يغلب على الظن أو يقطع بأن ذلك قصد الشارع • وهذا الوجه هو شأن اقتباس السلف الصالح الأحكام من الأدلة * والثاني ن يؤخذ مأخذ الاستظهار على صحة غرضه في النازلة العارضة ان يظهر[1] بادىء الرأي موافقة ذلك الغرض للدليل من غير تحر لقصد الشارع بل المقصود منه تنزيل الدليل على وفق غرضه . وهذا الوجه هو شأن اقتباس الزائغين الأحكام من الأدلة • ويظهر هذا المعنى من الآية الكريمة (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منها ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) فليس مقصودهم الاقتباس منها • وانما مرادهم الفتنة بها بهواهم اذ هو السابق المعتبر • وأخذ الأدلة فيه بالتبع لتكون لهم حجة في زيغهم . والراسخون في العلم ليس لهم هوى يقدمونه على احكام الأدلة. فلذلك (يقولون آمنا به كل من عند ربنا) ويقولون (ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا) فيتبرؤن الى الله مما ارتكبه أولئك الزائغون فلذلك صار أهل الوجه الأول محكمين للدليل على اهوائهم وهو أصل الشريعة لانها انما جاءت لتخرج المكلف عن هواه حتى يكون عبداً لله • وأهل الوجه الثاني يحكمون اهواءهم على الأدلة حتى تكون الأدلة في أخذهم لها تبعاً • وتفصيل هذه الجملة قد مر منه في كتاب المقاصد وسيأتي تمامه في كتاب الاجتهاد بحول الله تعالى

---

(١) لعله ان ظهر في بادىء الرأى الموافقة أى وبعد النظر والتمحيص يظهر نبو الدليل عن الغرض

المسألة الرابعة عشرة

اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة الى محالها على وجهين * أحدها الاقتضاء الأصلي قبل طرء العوارض وهو الواقع على المحل مجرداً عن التوابع والاضافات كالحكم باباحة الصيد والبيع والاجارة وسن النكاح وندب الصدقات غير الزكاة وما أشبه ذلك * والثاني الاقتضاء التبعي وهو الواقع على المحل مع اعتبار التوابع والاضافات كالحكم باباحة النكاح لمن لا ارب له في النساء ووجوبه على من خشي العنت وكراهية الصيد لمن قصد فيه اللهو وكراهية الصلاة لمن حضره الطعام أو لمن يدافعه الأخبثان . وبالجملة كل ما اختلف حكمه الأصلي لاقتران أمر خارجي . فاذا تبين المعنى المراد فهل يصح الاقتصار في الاستدلال على الدليل المقتضي للحكم الأصلي أم لا بد من اعتبار التوابع والاضافات حتى يتقيد دليل الاطلاق بالأدلة المقتضية لاعتبارها هذا مما فيه نظر وتفصيل . فلا يخلو ان يأخذ المستدل الدليل على الحكم مفرداً مجرداً عن اعتبار الواقع أو لا . فان أخذه مجرداً صح الاستدلال وان أخذه بقيد الوقوع فلا يصح . وبيان ذلك ان الدليل المأخوذ بقيد الوقوع معناه التنزيل على المناط المعين وتعيين المناط موجب في كثير من النوازل الى ضمائم وتقييدات لا يشعر المكلف بها عند عدم التعيين واذا لم يشعر بها لم يلزم بيانها اذ ليس موضع الحاجة بخلاف ما اذا اقترن المناط بأمر محتاج الى اعتباره في الاستدلال فلا بد من اعتباره . فقول الله تعالى (لا يستوى القاعدون من المؤمنين) الآية . لما نزلت أولا كانت مقررة لحكم أصلي منزل على مناط أصلي من القدرة وامكان الامتثال وهو السابق فلم ينزل حكم أولي الضرر ولما شبه [1] ذو الضرر ظن ان عموم نفي الاستواء يستوى فيه ذو الضرر وغيره خاف من ذلك وسأل الرخصة فنزل (غير أولي الضرر) ولما قال عليه الصلاة والسلام « من نوقش الحساب عذب » بناء على تأصيل قاعدة أخروية سألت عائشة عن معنى قول

(١) لعله ولما اشتبه

الله عز وجل (فسوف يحاسب حساباً يسيراً) لانه يشكل دخوله تحت عموم الحديث فبين عليه الصلاة والسلام ان ذلك العرض لا الحساب المناقش فيه • وقال عليه الصلاة والسلام « من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه » الخ فسألته عائشة عن هذه الكراهية هل هي الطبيعية أم لا. فاخبرها انلا وتبين مناط الكراهية المرادة . وقال الله تعالى (وقوموا لله قانتين) تنزيلا على المناط المعتاد فلما عرض مناط آخر خارج عن المعتاد وهو المرض بينه عليه الصلاة والسلام بقوله وفعله حين جحش شقه [1] قال عليه الصلاة والسلام « انا وكافل اليتيم كهاتين » ثم لما تعين مناط فيه نظر قال عليه الصلاة والسلام لأبي ذر « لا تولين مال يتيم » والأمثلة في هذا المعنى لا تحصى واستقراؤها من الشريعة يفيد العلم بصحة هذا التفصيل فلو فرض نزول حكم عام ثم أتى كل من سمعه يتثبت فى مقتضي ذلك العام بالنسبة اليه لكان الجواب على وفق هذه القاعدة نظير وصيته عليه الصلاة والسلام لبعض أصحابه بشيء • ووصيته لبعض بأمر آخر كما قال « قل ربى الله ثم استقم » وقال لآخر « لا تغضب » • وكما قبل من بعضهم جميع ماله • ومن بعضهم شطره . ورد على بعضهم ما أتى به بعد تحريضه على الانفاق فى سبيل الله الى سائر الأمثال

(فصل) ولتعين المناط مواضع . منها الأسباب الموجبة لتقرير الأحكام كما اذا نزلت آية أو جاء حديث على سبب فان الدليل يأتى بحسبه وعلى وفاق البيان التمام فيه . فقد قال تعالى (علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم) الآية اذ كان ناس يختانون أنفسهم فجاءت الآية تبيح لهم ما كان ممنوعا قبل حتى لا يكون فعلهم ذلك الوقت خيانة منهم لأنفسهم • وقوله تعالى (وان خفتم ان لا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ما طاب لكم) الآية • اذ نزلت عند وجود مظنة خوف ان لا يقسطوا وما أشبه ذلك . وفى الحديث « فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله » الحديث • أتى فيه بتمثيل

(١) بالبناء للمجهول أي انخدش جلده وفي الحديث انه سقط من فرس فجحش شقه

الهجرة لما كان هو السبب • وقال « ويل للأعقاب من النار » مع ان غير الأعقاب يساويها حكما لكنه كان السبب في الحديث التقصير في الاستيعاب في غسل الرجلين • ومن ذلك كثير • ومنها ان يتوهم بعض المناطات داخلا في حكم أو خارجاً عنه ولا يكون كذلك في الحكم فمثال الأول ما تقدم في قوله عليه الصلاة والسلام « من نوقش الحساب عذب » وقوله « من كره لقاء الله كره الله لقاءه » ومثال الثاني قوله عليه الصلاة والسلام للمصلي « ما منعك ان تجيبني اذ دعوتك وقد جاء فيما نزل علي استجيبوا لله وللرسول » الآية . أو كما قال عليه الصلاة والسلام . اذ كان انما ثبت على صلاته لاعتقاده ان نازلته المعينة لا يتناولها معنى الآية • ومنها ان يقع اللفظ المخاطب به مجملا بحيث لا يفهم المقصود به ابتداء فيفتقر المكلف عند العمل الى بيانه وهذا الاجمال قد يقع لعامة المكلفين وقد يقع لبعضهم دون بعض . فمثال العام قوله تعالى (أقيموا الصلاة وانفقوا مما رزقناكم) فانه لا يفهم المقصود به من أول وهلة فجاءت اقوال النبي صلى الله عليه وسلم وافعاله مبينة لذلك . ومثال الخاص قصة عدى بن حاتم في فهم الخيط الأبيض من الخيط الأسود حتى نزل بسببه (من الفجر) . وقصته في معنى قوله تعالى (اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله) وقصة ابن عمر في طلاق زوجته الى امثال من ذلك كثيرة فهذه المواضع واشباهها مما يقتضي تعيين المناط لا بد فيها من أخذ الدليل على وفق الواقع بالنسبة الى كل نازلة . فاما ان لم يكن ثم تعيين فيصح أخذه على وفق الواقع مفروض الوقوع ويصح افراده بمقتضي الدليل الدال عليه في الأصل مالم يتعين فلا بد من اعتبار توابعه • وعند ذلك نقول لا يصح للعالم اذا سئل عن أمر كيف يحصل في الواقع الا ان يجيب بحسب الواقع فانه اجاب على غير ذلك اخطأ في عدم اعتبار المناط المسئول عن حكمه لانه سئل عن مناط معين فاجاب عن مناط غير معين

لا يقال ان المعين يتناوله المناط غير المعين لانه فرد من افراد عام أو مقيد

من مطلق * لانا نقول ليس الفرض هكذا وانما الكلام على مناط خاص يختلف مع العام لطروء عوارض كما تقدم تمثيله فان فرض عدم اختلافهم فالجواب انما يقع بحسب المناط الخاص . وما مثل هـذا الا مثل من سأل هل يجوز بيع الدرهم من سكة كذا بدرهم فى وزنه من سكة أخرى . أو المسكوك بغير المسكوك وهو في وزنه . فأجابه المسئول بأن الدرهم بالدرهم سواء بسواء فمن زاد أو ازداد فقد أربى فانه لا يحصل له جواب مسألته من ذلك الأصل اذ له ان يقول فهل ما سألتك عنـه من قبيل الربا أم لا . اما لو سأله هل يجوز الدرهم بالدرهم وهو في وزنه وسكته وطيبه فأجابه كذلك لحصل المقصود لكن بالعرض لعلم السائل بأن الدرهمين مثلان من كل وجـه فاذا سئل عن بيع الفضة بالفضة فأجاب بذلك الكلام لكان مصيباً لان السؤال لم يقع الا على مناط مطلق فأجابه بمقتضى الأصل ولو فصل له الأمر بحسب الواقع لجاز . ويحتمل فرض صور كثيرة وهو شأن المصنفين أهل التفريع والبسط للمسائل . وبسبب ذلك عظمت اجرام الدواوين وكثرت اعداد المسائل غير ان الحكمة اقتضت ان يجاب السائل على حد سؤاله . فان سأل عن مناط غير معين أجيب على وفق الاقتضاء الأصلى . وان سأل عن معين فلا بد من اعتباره فى الواقع الى ان يستوفي له ما يحتاج اليه . ومن اعتبر الأقضية والفتاوى الموجودة في القرآن والسنة وجدها على وفق هذا الأصل وبالله التوفيق

﴿ واما النظر الثانى في عوارض الأدلة فينحصر القول فيه في خمسة فصول . الأول في الأحكام والتشابه وله مسائل ﴾

المسألة الاولى

المحكم يطلق باطلاقين عام وخاص . فأما الخاص فالذي يراد به خلاف المنسوخ وهي عبارة علماء الناسخ والمنسوخ سواء علينا اكان ذلك الحكم ناسخا أم لا فيقولون هذه الآية محكمة . وهذه الآية منسوخة . وأما العام

فالذي يعني به البين الواضح الذي لا يفتقر في بيان معناه الى غيره • فالمتشابه بالاطلاق الأول هو المنسوخ • وبالاطلاق الثاني الذي لا يتبين المراد به من لفظه كان مما يدرك مثله بالبحث والنظر ام لا . وعلى هذا الثاني مدارك كلام المفسرين في بيان معنى قول الله تعالى (هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات) ويدخل تحت المتشابه والمحكم بالمعنى الثاني ما نبه عليه الحديث من قول النبي صلى الله عليه وسلم «الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات» فالبين هو المحكم وان كانت وجوه التشابه تختلف بحسب الآية والحديث فالمعنى واحد لان ذلك راجع الى فهم المخاطب واذا تؤمل هذا الاطلاق وجد المنسوخ والمجمل والظاهر والعام والمطلق قبل معرفة مبيناتها داخلة تحت معنى المتشابه كما ان الناسخ وما ثبت حكمه والمبين والمأول والمخصص والمقيد داخلة تحت معنى المحكم

المسألة الثانية

التشابه قد علم انه واقع في الشرعيات لكن النظر في مقدار الواقع منه هل هو قليل ام كثير والثابت من ذلك القلة لا الكثرة لأمور * أحدها النص الصريح • وذلك قوله تعالى (هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات) فقوله في المحكمات هن ام الكتاب يدل انها المعظم والجمهور. وام الشيء معظمه وعامته كما قالوا: ام الطريق بمعنى معظمه وام الدماغ بمعنى الجلدة الحاوية له الجامعة لاجزائه ونواحيه • والام أيضاً الأصل ولذلك قيل لمكة أم القرى لأن الأرض دحيت من تحتها. والمعنى يرجع الى الأول فاذا كان كذلك فقوله تعالى (وأخر متشابهات) انما يراد بها القليل * والثاني ان المتشابه لو كان كثيراً لكان الالتباس والاشكال كثيراً . وعند ذلك لا يطلق على القرآن انه بيان وهدى . كقوله تعالى (هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين) وقوله تعالى (هدى للمتقين) (وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم) وانما نزل القرآن ليرفع الاختلاف الواقع بين الناس والمشكل

الملتبس انما هو اشكالاً[1] وحيرة لا بيانا وهدى . لكن الشريعة انما هي بيان وهدى فدل على انه ليس بكثير . ولولا ان الدليل اثبت ان فيه متشابها لم يصح القول به لكن ما جاء فيه من ذلك فلم يتعلق[2] بالمكلفين حكم من جهته زائد على الأيمان به واقراره كما جاء وهذا واضح * والثالث الاستقراء فان المجتهد اذا نظر في أدلة الشريعة جرت له على قانون النظر واتسقت احكامها وانتظمت اطرافها على وجه واحد كما قال تعالى (كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير) وقال تعالى (تلك آيات الكتاب الحكيم) وقال تعالى (الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها) يعني يشبه بعضه بعضا ويصدق أوله آخره وآخره أوله . أعني أوله وآخره في النزول

فان قيل كيف يكون المتشابه قليلا وهو كثير جداً على الوجه الذي فسر به آنفاً فانه قد دخل فيه من المنسوخ والمجمل والعام والمطلق والمأول[3] كثير وكل نوع من هذه الأنواع يحتوي على تفاصيل كثيرة ويكفيك من ذلك الخبر المنقول عن ابن عباس حيث قال لا عام الا مخصص الا قوله تعالى (والله بكل شيء عليم) واذا نظر المتأمل الى أدلة الشرع على التفصيل مع قواعدها الكلية الفيت لا تجري على معهود الاطراد فالواجبات من الضروريات أوجبت على حكم الاطلاق والعموم في الظاهر ثم جاءت الحاجيات والتكميليات والتحسينيات فقيدتها على وجوه شتى وانحاء لا تنحصر . وهكذا سائر ما ذكر مع العام ثم انك لا تجد المسائل المتفق عليها من الشريعة بالنسبة الى ما اختلف فيه الا القليل . ومعلوم ان المتفق عليه واضح وان المختلف فيه غير واضح لان مثار الاختلاف انما هو التشابه يقع في مناطه . والى هذا فان الشريعة مبناها في التكليف على الأمر والنهي . وقد اختلف فيه أولاً في معناه ثم في صيغته ثم اذا تعينت له صيغة افعل أو لا تفعل فاختلف في ماذا تقتضيه على

(١) المناسب انما هو اشكال وحيرة لا بيان وهدى او انما هو ورد اشكالا الخ
(٢) لعله لم يتعلق والجملة خبر المبتدأ قبله (٣) سبق ادخاله في المحكم فتأمل

اقوال مختلفة فكل ما ينبنى على هذا الأصل من فرع متفق عليه أو مختلف فيه مختلف فيه أيضاً الى ان يثبت تعينه الى جهة باجماع . وما أعز ذلك . وأيضاً فان الأدلة التي يتلقى معناها من الألفاظ لا تتخلص الا ان تسلم من القوادح العشرة المذكورة في أول الكتاب. وذلك عسير جدا . وأما الاجماع فتنازع فيه أولاً ثم اذا ثبت ففى ثبوت كونه حجة باتفاق شروط كثيرة جداً اذا تخلف منها شرط لم يكن حجة أو اختلف فيه . ثم ان العموم مختلف فيه ابتداء هل له صيغة موجودة أم لا . واذا قلنا بوجودها فلا يعمل منها ما يعمل الا بشروط تشترط واوصاف تعتبر والا لم يعتبر أو اختلف في اعتباره . وكذلك المطلق مع مقيده • وأيضاً فاذا كان معظم الأدلة غير نصوص بل محتملة للتأويل لم يستقر منها للناظر دليل يسلم باطلاق . ثم اخبار الآحاد هي عمدة الشريعة وهي أكثر الأدلة ويتطرق اليها من جهة الأسانيد ضعف حتى انها مختلف في كونها حجة أم لا . واذا كانت حجة فلها شروط أيضاً ان اختلت لم تعمل أو اختلف في اعمالها . ومن جملة ما يقتنص منه الأحكام المفهوم وكله مختلف فيه فلا مسألة تتفرع منه متفق عليها • ثم اذا رجعنا الى القياس أتى الوادى بطمه[1] على القرى بسبب اختلافهم فيه أولاً ثم في اصنافه. ثم في مسالك علله . ثم في شروط صحته ولا بد مع ذلك ان يسلم من خمسة وعشرين اعتراضا . وما أبعد هذا من التخلص حتى يصير مقتضاه حكما ظاهراً جلياً • وأيضاً فان كل استدلال شرعى مبنى على مقدمتين * احداهما شرعية وفيها من النظر ما فيها • ومقدمة نظرية تتعلق بتحقيق المناط وليس كل مناط معلوماً بالضروة بل الغالب انه نظرى فقد صار غالب أدلة الشرع نظرية . وقد زعم ابن الجوينى ان المسائل النظرية العقلية لا يمكن الاتفاق فيها عادة وهو رأى القاضي أيضاً • والنظرية غير العقلية المحضة أولى ان لا يقع الاتفاق فيها • فهذا كله مما يبين لك ان المتشابهات فى الشريعة كثيرة جداً بخلاف ما تقدم الاستدلال عليه

(١) يقال طم السيل القرى علاها وغلب عليها

فالجواب ان هذا كله لا دليل فيه • اما المتشابه بحسب التفسير المذكور وان دخل فيه تلك الأنواع كلها التي مدار الأدلة عليها فلا تشابه فيها بحسب الواقع • اذ هي قد فسرت بالعموم المراد به الخصوص قد نصب الدليل على تخصيصه وبين المراد به • وعلى ذلك يدل قول ابن عباس لا عام الا مخصص فأي تشابه فيه وقد حصل بيانه . ومثله سائر الأنواع وانما يكون متشابها عند عدم بيانه والبرهان قائم على البيان وان الدين قد كمل قبل موت رسول الله صلى الله عليه وسلم ولذلك لا يقتصر ذو الاجتهاد على التمسك بالعام مثلا حتى يبحث عن مخصصه • وعلى المطلق حتى ينظر هل له مقيد أم لا اذ كان حقيقة البيان مع [1] الجمع بينهما فالعام مع خاصه هو الدليل فان فقد الخاص صار العام مع ارادة الخصوص فيه من قبيل المتشابه وصار ارتفاعه زيغا وانحرافا عن الصواب • ولأجل ذلك عدت المعتزلة من أهل الزيغ حيث اتبعوا نحو قوله تعالى (اعملوا ما شئتم) وقوله (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) وتركوا مبينه . وهو قوله (يحكم به ذوا عدل منكم هديا) الآية . وقوله (فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها) واتبع الجبرية نحو قوله (والله خلقكم وما تعملون) وتركوا بيانه • وهو قوله (جزاء بما كانوا يكسبون) وما أشبهه • وهكذا سائر من اتبع هذه الأطراف من غير نظر فيما وراءها ولو جمعوا بين ذلك ووصلوا ما أمر الله به ان يوصل لوصلوا الى المقصود • فاذا ثبت هذ فالبيان مقترن بالمبين • فاذا أخذ المبين من غير بيان صار متشابها وليس بمتشابه فى نفسه شرعاً بل الزائغون ادخلوا فيه التشابه على أنفسهم فضلوا عن الصراط المستقيم • وبيان هذا المعنى يتقرر بفرض قاعدة وهي

المسألة الثالثة

وهي ان المتشابه الواقع في الشريعة على ضربين * أحدهما حقيقي . والآخر اضافي وهذا فيما يختص بها في نفسها * وثم ضرب آخر راجع الى المناط الذي

(١) الانسب حذف كلمة مع

تتنزل عليه الأحكام . فالأول هو المراد بالآية . ومعناه راجع الى انه لم يجعل لنا سبيل الى فهم معناه ولا نصب لنا دليل على المراد منه . فاذا نظر المجتهد في أصول الشريعة وتقصاها وجمع أطرافها لم يجد فيها ما يحكم له معناه ولا ما يدل على مقصوده ومغزاه . ولا شك في انه قليل لا كثير . وعلى ذلك دلت الأدلة السابقة في أول المسألة . ولا يكون الا فيما لا يتعلق به تكليف سوى مجرد الايمان به . وهذا مذكور في فصل البيان والاجمال . وفي نحو من هذا نزلت آية آل عمران (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب) حين قدم وفد نجران على رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال ابن إسحاق بعد ما ذكر منهم جملة ووصف من شأنهم وهم من النصرانية على دين الملك مع اختلاف من أمرهم يريد في شأن عيسى يقولون هو الله لانه كان يحيي الموتى ويبرىء الأسقام ويخبر بالغيوب. ويخلق من الطين كهيئة الطير ثم ينفخ فيه فيكون طيراً ويقولون هو ولد الله لانه لم يكن له اب يعلم . وقد تكلم في المهد بشيء لم يصنعه ولد آدم قبله . ويقولون هو ثالث ثلاثة . لقول الله فعلنا وأمرنا وخلقنا وقضينا . ولو كان واحداً لما قال الا فعلت وقضيت وأمرت وخلقت . ولكنه هو وعيسى ومريم. قال ففي كل ذلك من أمرهم قد نزل القرآن يعني صدر سورة آل عمران الى قوله (فان تولوا فقل اشهدوا بانا مسلمون) ففي الحكاية مما نحن فيه انهم ما قدروا الله حق قدره اذ قاسوه بالعبيد فنسبوا له الصاحبة والولد واثبتوا للمخلوق ما لا يصلح الا للخالق . ونفوا عن الخالق القدرة على خلق انسان من غير اب وكان الواجب عليهم الايمان بآيات الله وتنزيهه عما لا يليق به فلم يفعلوا بل حكموا على الأمور الالهية بمقتضى آرائهم فزاغوا عن الصراط المستقيم

والثاني وهو الاضافي ليس بداخل في صريح الآية وان كان في المعنى داخلا فيه لانه لم يصر متشابها من حيث وضع في الشريعة من جهة انه قد حصل بيانه في نفس الأمر ولكن الناظر قصر في الاجتهاد أو زاغ عن طريق البيان

اتباعا للهوى فلا يصح ان ينسب الاشتباه الى الأدلة وانما ينسب الى الناظرين التقصير أو الجهل بمواقع الأدلة . فيطلق عليهم انهم متبعون للمتشابه لانهم اذا كانوا على ذلك مع حصول البيان فما ظنك بهم مع عدمه . فلهذا قيل انهم داخلون بالمعنى في حكم الآية . ومن أمثلة هـذا القسم ما تقدم آنفاً للمعتزلة والخوارج وغيرهم . ومثله ما خرجـه مسلم عن سفيان قال سمعت رجلا يسأل جابر بن يزيد الجعفى عن قوله (فلن أبرح الأرض حتى يأذن لى أبى أو يحكم الله لى وهو خير الحاكمين) فقال جابر لم يجيء تأويل هذه الآية . قال سفيان وكذب . قال الحميدى فقلنا لسفيان ما أراد بهذا فقال ان الرافضـة تقول ان عليا في السحاب فلا يخرج يعنى مع من خرج من ولده حتى ينادى مناد من السماء تريد عليا انه ينادى أخرجوا مع فلان يقول جابر فذا تأويل هذه الآية. وكذب كانت في اخوة يوسف. فهذه الآية أمرها واضح ومعناها ظاهر . يدل عليه ماقبل الآية وما بعدها كما دل الخاص على معنى العام ودل المقيد على معنى المطلق . فلما قطع جابر الآية عمـا قبلها وما بعدها كما قطع غيره الخاص عن العام والمقيد عن المطلق صار الموضع بالنسبة اليـه من المتشابه فكان من حقه التوقف لـكنه اتبع فيه هواه فزاغ عن معنى الآية

واما الثالث فالتشابه فيه ليس بعائد على الأدلة وانما هو عائد على مناط الأدلة • فالنهي عن أكل الميتة واضح . والاذن في أكل الذكية كذلك • فاذا اختلطت الميتة بالذكية حصل الاشتباه في المأكول لا في الدليل على تحليله أو تحريمه . لـكن جاء الدليل المقتضى لحـكمه في اشتباهه وهو الاتقاء حتى يتبين الأمر وهو أيضاً واضح لا تشابه فيـه . وهكذا سائر مادخل في هذا النوع ممـا يكون محل الاشتباه فيـه المناط لا نفس الدليل فلا مدخل له في المسألة اهـ

(فصل) فاذا ثبت هذا فلنرجع الى الجواب عن باقي السؤال فنقول قد ظهر مما تقدم ان التشابه باعتبار وقوع الأدلة مع ما يعارضها كالعام والخاص

وما ذكر معه قليل وان ما عد منه غير معدود منه وانما يعد منه التشابه الحقيقي خاصة . واما مسائل الخلاف وان كثرت فليست من المتشابهات باطلاق بل فيها ما هو منها وهو نادر كالخلاف الواقع فيما أمسك عنه السلف الصالح فلم يتكلموا فيه بغير التسليم له والايمان بغيبه المحجوب أمره عن العباد . كمسائل الاستواء والنزول والضحك واليد والقدم والوجه واشباه ذلك . وحين سلك الأولون فيها مسلك التسليم وترك الخوض في معانيها دل على ان ذلك هو الحكم عندهم فيها وهو ظاهر القرآن لان الكلام فيما لا يحاط به جهل ولا تكليف يتعلق بمعناها وما سواها من مسائل الخلاف ليس من أجل تشابه أدلتها فان البرهان قد دل على خلاف ذلك بل من جهة نظر المجتهد في مخارجها ومناطاتها والمجتهد لا تجب اصابته لما في نفس الأمر بل عليه الاجتهاد بمقدار وسعه والأنظار تختلف باختلاف القرائح والتبحر في علم الشريعة . فلكل مأخذ يجرى عليه . وطريق يسلكه بحسبه لا بحسب ما في نفس الأمر فخرج المنصوص من الأدلة عن ان يكون متشابها بهذا الاعتبار وانما قصاراه ان يصير الى التشابه الاضافي وهو الثاني أو الى التشابه الثالث • ويدل على ذلك انك تأخذ كل عالم في نفسه وما حصل له من علم الشريعة فلا تجد عنده من الأدلة المتشابهة والنصوص المجملة الا النادر القليل لانه أخذ الشريعة مأخذا اطردت له فيه واستمرت أدلتها على استقامة ولو كان وقوع الخلاف في المسائل يستلزم تشابه أدلتها لتشابهت على أكثر الناس ولم يتخلص منها بالبيان الا القليل • والأمر على ضد ذلك • وما من مجتهد الا وهو مقر بوضوح أدلة الشرع وان وقع الخلاف في مسائلها ومعترف بان قوله تعالى (منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) على ظاهره من غير شك فيه فيستقرىء من هذا اجماع على ان المتشابه في الشريعة قليل وان اعترفوا بكثرة الخلاف . وايضاً فان كل خلاف واقع لا يستمر ان يعد في الخلاف . اما اولاً فلما تقدم من ان الفرق الخارجة عن السنة حين لم تجمع بين اطراف الأدلة تشابهت عليها المآخذ فضلت وما ضلت الا وهي

غير معتبرة القول فيما ضلت فيه . فخلافها لا يعد خلافا . وهكذا ما جرى مجراها في الخروج عن الجادة • والى ذلك فان من الخلاف ما هو راجع في المعنى الى الوفاق وهذا مذكور في كتاب الاجتهاد. فسقط بسببه كثير مما يعد في الخلاف • واذا روجع ماهنالك تبين منه هذا المقصد• ووجه آخر وهو ان كثيراً مما ليس بمحتاج اليه في علم الشريعة قد ادخل فيها وصار من مسائلها ولو فرض رفعه من الوجود رأساً لما اختل مما يحتاج اليه في الشريعة شيء بدليل ما كان عليه السلف الصالح في فهمها دع العرب المحفوظة اللسان كالصحابة ومن يليهم من غيرهم بل من ولد بعد ما فسد اللسان فاحتاج الى علم كلام العرب كمالك والشافعي وابي حنيفة ومن قبلهم أو بعدهم وامثالهم• فاما دخلت تلك الأمور وقع الخلاف بسببها ولو لم تدخل فيها لم يقع ذلك الخلاف ومن استقرى مسائل الشريعة وجد منها في كلام المتأخرين عن تلك الطبقة كثيراً وقد مر في المقدمات تنبيه على هذا المعنى . وفي كتاب الاجتهاد معرفة ما يحتاج اليه المجتهد من العلوم المعينة له على اجتهاده • فاذا جمعت هذه الأطراف تبين منها ان المتشابه قليل• وان المحكم هو الأمر العام الغالب

المسألة الرابعة

التشابه لا يقع في القواعد الكلية وانما يقع في الفروع ازئية . والدليل على ذلك من وجهين . أحدها الاستقراء ان الأمر كذلك [1] • والثاني ان الأصول لو دخلها التشابه لكان أكثر الشريعة من المتشابه وهذا باطل . وبيان ذلك ان الفرع مبني على أصله يصح بصحته ويفسد بفساده ويتضح باتضاحه ويخفى بخفائه. وبالجملة فكل وصف في الأصل مثبوت في الفرع اذ كل فرع فيه ما في الأصل . وذلك يقتضي ان الفروع المبنية على الأصول المتشابهة متشابهة . ومعلوم ان الأصول منوط بعضها ببعض في التفريع عليها فلو وقع في أصل من الأصول اشتباه لزم سريانه في جميعها فلا يكون المحكم أم

(١) الانسب استقراء ان الامر كذلك

الكتاب لكنه كذلك • فدل (١) على ان المتشابه لا يكون في شيء من امهات الكتاب •

فان قيل فقد وقع في الأصول أيضاً فان أكثر الزائغين عن الحق انما زاغوا في الأصول لا في الفروع ولو كان زيغهم في الفروع لكان الأمر اسهل عليهم * فالجواب ان المراد بالأصول القواعد الكلية كانت في اصول الدين أو في اصول الفقه • أو في غير ذلك من معاني الشريعة الكلية لا الجزئية وعند ذلك لا نسلم ان التشابه وقع فيها البتة وانما وقع في فروعها • فالآيات الموهمة للتشبيه • والأحاديث التي جاءت مثلها فروع عن أصل التنزيه الذي هو قاعدة من قواعد العلم الألهي • كما ان فواتح السور وتشابهها واقع ذلك في بعض فروع من علوم القرآن بل الأمر كذلك أيضاً في التشابه الراجع الى المناط • فان الاشكال الحاصل في الذكية المختلطة بالميتة من بعض فروع أصل التحليل والتحريم في المناطات البينة وهي الأكثر . فاذا اعتبر هذا المعنى لم يوجد التشابه في قاعدة كلية ولا في أصل عام اللهم الا ان يؤخذ التشابه على انه الاضافي فعند ذلك فرق بين الأصول والفروع في ذلك • ومن تلك الجهة حصل في العقائد الزيغ والضلال وليس هو المقصود ههنا ولا هو مقصود صريح اللفظ وان كان مقصوداً بالمعنى والله أعلم لأنه تعالى قال (منه آيات محكمات) الآية • فاثبت فيه متشابها • وما هو راجع لغلط الناظر لا ينسب الى الكتاب حقيقة وان نسب اليه فبالمجاز

المسألة الخامسة

تسليط التأويل على التشابه فيه تفصيل فلا يخلو ان يكون من المتشابه الحقيقي أو من الاضافي • فان كان من الاضافي فلا بد منه اذا تعين بالدليل كما بين العام بالخاص والمطلق بالمقيد والضروري بالحاجي وما أشبه ذلك لان مجموعهما هو المحكم • وقد مر بيانه • واما ان كان من الحقيقي فغير لازم

(١) لا يخفى ما في هذا البيان من الخطابة

تأويله اذ قد تبين في باب الاجمال والبيان ان المجمل لايتعلق به تكليف ان كان موحداً لانه اما ان يقع بيانه بالقرآن الصريح • او بالحديث الصحيح أو بالاجماع القاطع أولا • فان وقع بيانه باحد هـذه فهو من قبيل الضرب الأول من التشابه وهو الاضافي • وان لم يقع بشيء من ذلك فالكلام في مراد الله تعالى من غير هذه الوجوه تسور على ما لا يعلم وهو غير محمود • وأيضاً فان السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المقتدين بهم لم يعرضوا لهذه الأشياء ولا تكلموا فيها بما يقتضي تعيين تأويل من غيردليل وهم الأسوة والقدوة • والى ذلك فالآية مشيرة الى ذلك بقوله تعالى (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه) الآية • ثم قال (والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا) وقد ذهب جملة من متأخرى الأمة الى تسليط التأويل عليها أيضاً رجوعا الى ما يفهم من اتساع العرب في كلامها من جهة الكناية والاستعارة والتمثيل وغيرهامن انواع الاتساع تأنيسا للطالبين وبناء على استبعاد الخطاب بما لايفهم مع امكان الوقوف على قوله (والراسخون في العلم) وهو أحد القولين للمفسرين • منهم مجاهد وهي مسألة اجتهادية ولكن الصواب من ذلك ما كان عليه السلف • وقد استدل الغزالي على صحة هذا المذهب بامور ذكرها في كتابه المسمى بالجام العوام فطالعه من هنالك.

المسألة السادسة

اذا تسلط التأويل على المتشابه فيراعي في المأول به أوصاف ثلاثة ان يرجع الى معني صحيح في الاعتبار متفق عليه في الجملة بين المختلفين ويكون اللفظ المأول قابلا له • وذلك ان الاحتمال المأول به اما ان يقبله اللفظ أم لا فان لم يقبله فاللفظ نص لا احتمال فيه فلا يقبل التأويل. وان قبله اللفظ فاما ان يجري على مقتضى العلم أولا . فان جرى على ذلك فلا اشكال في اعتباره لان اللفظ قابل له والمعنى المقصود من اللفظ لا يأباه فاطراحه اهمال لما هو ممكن

الاعتبار قصداً وذلك غير صحيح ما لم يقم دليل آخر على اهماله أو مرجوحيته وأما ان لم يجر على مقتضى العلم فلا يصح ان يحمله اللفظ على حال . والدليل على ذلك انه لو صح لكان الرجوع اليه مع ترك اللفظ الظاهر رجوعا الى العمى ورمياً في جهالة فهو ترك للدليل لغير شيء وما كان كذلك فباطل هذا وجه . ووجه ثان وهو ان التأويل انما يسلط على الدليل لمعارضة ما هو اقوى منه فالناظر بين أمرين اما أن يبطل الموجوح جملة اعتماداً على الراجح ولا يلزم نفسه الجمع وهـذا نظر يرجع الى مثله عند التعارض على الجملة . واما ان لا يبطله ويعتمد القول به على وجه فذلك الوجه ان صح واتفق عليه فذاك وان لم يصح فهو نقض الغرض لانه رام تصحيح دليله المرجوح لشيء لا يصح فقد أراد تصحيح الدليل بامر باطل وذلك يقتضى بطلانه عند ما رام ان يكون صحيحاً هذا خلف . ووجه ثالث وهو ان تأويل الدليل معناه ان يحمل على وجه يصح كونه دليلا في الجملة فرده الى ما لا يصح رجوع الى انه دليل لا يصح على وجه وهو جمع بين النقيضين . ومثاله تأويل من تأول لفظ الخليل في قوله تعالى (واتخذ الله ابراهيم خليلا) بالفقير فان ذلك يصير المعنى القرآني غير صحيح . وكذلك تأويل من تأول غوى [1] من قوله (وعصى آدم ربه فغوى) انه من غوى الفصيل لعدم صحة غوى بمعنى غوى. فهذا لا يصح فيه التأويل من جهة اللفظ . والأول لا يصح فيه من جهة المعنى . ومثال ما تخلفت فيه الأوصاف تأويل بيان بن سمعان [2] في قوله تعالى (هـذا بيان للناس)

(فصل) وهذا المعنى لا يختص بباب التأويل بل هو جار في باب التعارض والترجيح فان الاحتمالين قد يتواردان على موضوع واحد فيفتقر الى الترجيح

(١) في المصباح غوى غيا من باب ضرب انهمك في الجهل وهو خلاف الرشد وغوى الفصيل غوى من باب تعب فسد جوفه من شرب اللبن وفساد هذا التأويل ظاهر

(٢) هو بيان بن سمعان التميمي النهدى اليمنى الشيعى وله شرذمة تنسب اليه تسمي البيانية تنتحل نحلا باطلة

فيهما فذلك ثان عن صحة قبول المحل لهما وصحتهما في انفسهما . والدليل في الموضعين واحد

الفصل الثاني في الاحكام والنسخ

ويشتمل على مسائل

المسألة الاولى

اعلم ان القواعد الكلية هي الموضوعة اولاً والذي نزل بها القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم بمكة ثم تبعها أشياء بالمدينة كملت بها تلك القواعد التي وضع اصلها بمكة وكان أولها (١) الايمان بالله ورسوله واليوم الآخر ثم تبعه ما هو من الأصول العامة كالصلاة وانفاق المال وغير ذلك . ونهي عن كل ما هو كفر أو تابع للكفر كالافتراآت التي افتروها من الذبح لغير الله وللشركاء الذين ادعوهم افتراء على الله وسائر ماحرموه على انفسهم او اوجبوه من غير أصل مما يخدم اصل عبادة غير الله • وأمر مع ذلك بمكارم الأخلاق كلها كالعدل والاحسان والوفاء بالعهد وأخذ العفو والاعراض عن الجاهل والدفع بالتى هي أحسن• والخوف من الله وحده . والصبر والشكر ونحوها . ونهي عن مساوى الأخلاق من الفحشاء والمنكر والبغي والقول بغير علم والتطفيف في المكيال والميزان . والفساد في الأرض . والزنى والقتل والوأد وغير ذلك مما كان سائراً في دين الجاهلية . وانما كانت الجزئيات المشروعات بمكة قليلة والأصول الكلية كانت في النزول والتشريع أكثر ثم لما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة واتسعت خطة (٢) الاسلام كملت هنالك الأصول الكلية على تدريج كاصلاح ذات البين والوفاء بالعقود وتحريم المسكرات وتحديد الحدود التي تحفظ الأمور الضرورية وما يكملها ويحسنها

(١) اي القواعد المكية (٢) الخطة بوزن سدرة وجمعها خطط كسدر اي اتسعت بلاده

ورفع الحرج بالتخفيفات والرخص وما أشبه ذلك كله تكميل للأصول الكلية. فالنسخ انما وقع معظمه بالمدينة لما اقتضته الحكمة الالهية في تمهيد الأحكام. وتأمل كيف تجد معظم النسخ انما هو لما كان فيه تأنيس أولاً للقريب العهد بالاسلام واستئلاف لهم مثل كون الصلاة كانت صلاتين ثم صارت خمسا. وكون انفاق المال مطلقا بحسب الخيرة (١) في الجملة ثم صار محدودا مقدرا. وان القبلة كانت بالمدينة بيت المقدس ثم صارت الكعبة. وكحل نكاح المتعة ثم تحريمه (٢). وان الطلاق كان الى غير نهاية على قول طائفة ثم صار ثلاثا. والظهار كان طلاقا ثم صار غير طلاق الى غير ذلك مما كان أصل الحكم فيه باقيا على حاله قبل الاسلام ثم ازيل أو كان أصل مشروعيته قريباً خفيفاً ثم احكم

المسألة الثانية

لما تقرر ان المنزل بمكة من احكام الشريعة هو ما كان من الأحكام الكلية. والقواعد الأصولية في الدين على غالب الأمر اقتضى ذلك ان النسخ فيها قليل لا كثير لان النسخ لا يكون في الكليات وقوعا وان أمكن عقلا. ويدل على ذلك الاستقراء التام. وان الشريعة مبنية على حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات وجميع ذلك لم ينسخ منه شيء بل انما أتى بالمدينة ما يقويها ويحكمها ويحصنها. واذا كان كذلك لم يثبت نسخ لكلي البتة. ومن استقرى كتب الناسخ والمنسوخ تحقق هذا المعنى فانما يكون النسخ في الجزئيات منها والجزئيات المكية قليلة. والى هذا فان الاستقراء يبين ان الجزئيات الفرعية التي وقع فيها الناسخ والمنسوخ بالنسبة الى ما بقي محكما قليلة. ويقوى هذا في قول من جعل المنسوخ من المتشابه وغير المنسوخ من المحكم. لقوله تعالى (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) فدخول النسخ في الفروع المكية قليل وهي قليلة فالنسخ فيها قليل.

(١) بفتح الياء بمعنى الخيار

(٢) اى مؤبداً الي يوم القيامة فالحل منسوخ خلافا لمن زعم عدم نسخه

فهو اذاً بالنسبة الى الأحكام المكية نادر • ووجه آخر وهو ان الأحكام اذا ثبتت على المكلف فادعاء النسخ فيها لا يكون الا بامر محقق لان ثبوتها على المكاف أولاً محقق فرفعها بعدالعلم بثبوتها لايكون الابمعلوم محقق • ولذلك اجمع المحققون على ان خبر الواحد لا ينسخ القرآن ولا الخبر المتواتر لانه رفع للمقطوع به بالمظنون فاقتضى هذا ان ماكان من الأحكام المكية يدعى نسخه لا ينبغي قبول تلك الدعوى فيه الا مع قاطع بالنسخ بحيث لايمكن الجمع بين الدليلين ولا دعوى الأحكام فيهما

(فصل) وهكذا يقال في سائر الأحكام مكية كانت أو مدنية • ويدل على ذلك الوجهان الأخيران • ووجه ثالث وهو ان غالب ما ادعى فيه النسخ اذا تأمل وجدته متنازعا فيه ومحتملا وقريبا من التأويل بالجمع بين الدليلين على وجه من كون الثاني بيانا لمجمل أو تخصيصا لعموم • أو تقييداً لمطلق • وما أشبه ذلك من وجوه الجمع مع البقاء على الأصل من الاحكام في الأول والثاني. وقد اسقط ابن العربي من الناسخ والمنسوخ كثيراً بهذه الطريقة • وقال الطبرى اجمع أهل العلم على ان زكاة الفطر فرضت ثم اختلفوا فى نسخها قال ابن النحاس فلما ثبتت بالاجماع • وبالاحاديث الصحاح عن النبى صلى الله عليه وسلم لم يجز ان تزال الا بالاجماع أو حديث يزيلها ويبين نسخها • ولم يأت من ذلك شيء انتهي المقصود منه • ووجه رابع يدل على قلة النسخ وندوره ان تحريم ماهو مباح بحكم الأصل ليس بنسخ عند الأصوليين كالخمر والربا فان تحريمهما بعد ماكانا على حكم الأصل لا يعد نسخا لحكم الاباحة الأصلية • ولذلك قالوا فى حد النسخ . انه رفع الحكم الشرعى بدليل شرعي متأخر • ومثله رفع براءة الذمة بدليل وقد كانوا فى الصلاة يكلم بعضهم بعضا الى أن نزل (وقوموا لله قانتين) (١) وروى انهم كانوا يلتفتون فى الصلاة الى ان نزل (الذين هم فى صلاتهم خاشعون) قالوا وهذا انما نسخ أمراً كانوا عليه • وأكثر القرآن على

(١) القنوت هنا الامساك عن الكلام

ذلك • معنى هذا انهم كانوا يفعلون ذلك بحكم الأصل من الاباحة فهو مما لا يعد نسخاً • وهكذا كل ما أبطله الشرع من احكام الجاهلية • فاذا اجتمعت هذه الأمور ونظرت الى الأدلة من الكتاب والسنة لم يتخلص في يدك من منسوخها الا ما هو نادر على ان ههنا معنى يجب التنبه له ليفهم اصطلاح القوم في النسخ وهى

المسألة الثالثة

وذلك ان الذى يظهر من كلام المتقدمين ان النسخ عندهم في الاطلاق اعم منه فى كلام الأصوليين • فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخا • وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل نسخا • وعلى بيان المبهم والمجمل نسخا كما يطلقون على رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متأخر نسخا • لان جميع ذلك مشترك في معنى واحد وهو ان النسخ في الاصطلاح المتأخر اقتضى ان الأمر المتقدم غير مراد فى التكليف وانما المراد ما جىء به آخراً فالأول غير معمول به والثانى هو المعمول به • وهذا المعنى جار في تقييد المطلق فان المطلق متروك الظاهر مع مقيده فلا اعمال له في اطلاقه بل المعمل هو المقيد فكان المطلق لم يفد مع مقيده شيئاً فصار مثل الناسخ والمنسوخ • وكذلك العام مع الخاص اذ كان ظاهر العام يقتضي شمول الحكم لجميع ما يتناوله اللفظ فلما جاء الخاص اخرج حكم ظاهر العام عن الاعتبار فاشبه الناسخ والمنسوخ الا ان اللفظ العام لم يهمل مدلوله جملة . وانما اهمل منه ما دل عليه الخاص وبقى السائر على الحكم الأول والمبين مع المبهم كالمقيد مع المطلق • فلما كان كذلك استسهل اطلاق لفظ النسخ في جملة هذه المعانى لرجوعها الى شيء واحد ولا بد من امثلة تبين المراد • فقد روى عن ابن عباس انه قال في قوله تعالى (من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد) انه ناسخ لقوله تعالى (من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها) وعلى هذا التحقيق تقييد لمطلق اذ كان قوله نؤته منها

مطلقاً ومعناه مقيد بالمشيئة • وهو قوله في الأخرى (لمن نريد) والا فهو اخبار والأخبار لايدخلها النسخ • وقال في قوله (والشعراء يتبعهم الغاوون) الى قوله (وانهم يقولون مالا يفعلون) هو منسوخ بقوله (الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً) الآية • قال مكي . وقد ذكر عن ابن عباس في اشياء كثيرة في القرآن فيها حرف الاستثناء انه قال منسوخ قال وهو مجاز لا حقيقة لأن المستثنى مرتبط بالمستثنى منه بينه حرف الاستثناء انه [1] في بعض الأعيان الذين عمهم اللفظ الأول • والناسخ منفصل عن المنسوخ رافع لحكمه وهو بغير حرف هذا ما قال • ومعنى ذلك انه تخصيص للعموم قبله ولكنه اطلق عليه لفظ النسخ اذ لم يعتبر فيه الاصطلاح الخاص وقال في قوله تعالى (لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها) انه منسوخ بقوله (ليس عليكم جناح ان تدخلوا بيوتاً غير مسكونة) الآية • وليس من الناسخ والمنسوخ في شيء غير أن قوله (ليس عليكم جناح) يثبت ان البيوت في الآية الأخرى انما يراد بها المسكونة • وقال في قوله (انفروا خفافاً وثقالاً) انه منسوخ بقوله (وما كان المؤمنون لينفروا كافة) والآيتان في معنيين ولكنه نبه على ان الحكم بعد عزوة تبوك ان لا يجب النفير على الجميع • وقال في قوله تعالى (قل الأنفال لله والرسول) منسوخ بقوله (واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه) وانما ذلك بيان لمبهم في قوله لله والرسول • وقال في قوله (وما على الذين يتقون من حسابهم من شيء) انه منسوخ بقوله (وقد نزل عليكم في الكتاب اذا سمعتم آيات الله يكفر بها) الآية . وآية الانعام خبر من الاخبار والأخبار لا تنسخ ولا تنسخ وقال في قوله (واذا حضر القسمة اولو القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه) الآية انه منسوخ باية المواريث • وقال مثله الضحاك والسدي وعكرمة وقال الحسن منسوخ بالزكاة • وقال ابن المسيب نسخه الميراث والوصية والجمع

(١) الانسب بين حرف الاستثناء انه الخ . او نبه حرف الاستثناء انه

بين الآيتين ممكن لاحتمال حمل الآية على الندب • والمراد بأولى القربى من لا يرث بدليل قوله (واذا حضر) كما ترى الرزق بالحضور [1] فان المراد غير الوارثين . وبين الحسن ان المراد النـدب ايضاً بدليل آية الوصية والميراث فهو من بيان المجمل والمبهم • وقال هو وابن مسعود في قوله (وان تبـدوا ما في انفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء) انه منسوخ بقوله (لا يكلف الله نفساً الا وسعها) بدليـل ان ابن عباس فسر الآية بكتمان الشهادة اذ تقدم قوله (ولا تكتموا الشهادة) ثم قال (وان تبـدوا ما في انفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) الآية • فحصل ان ذلك من باب تخصيص العموم • أو بيان المجمل . وقال في قوله (ولا يبدين زينتهن الا ما ظهر منها) انه منسوخ بقوله (والقواعد من النســاء) الآية . وليس بنسخ انما هو تخصيص لما تقـدم من العموم . وعن ابي الدرداء وعبادة بن الصامت في قوله تعالى (وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم) انه ناسخ لقوله (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) فان كان المراد ان طعام اهل الكتاب حلال وان لم يذكر اسم الله عليه فهو تخصيص للعموم . وان كان المراد طعامهم حلال بشرط التسمية فهو ايضـاً من باب تخصيص [2] لكن آية الانعام هي آية العموم المخصوص في الوجه الأول وفي الثـاني بالعكس . وقال عطاء في قوله تعالى (ومن يولهم يومئذ دبره) انه منسوخ بقوله (ان يكن منكم عشرون صـابرون يغلبوا مائتين) الى آخر الآيتين . وانما هو تخصيص وبيان لقوله (ومن يولهم) فكأنه على معنى ومن يولهم . وكانوا مثلى عدد المؤمنين فلا تعـارض ولا نسخ بالاطلاق الأخير . وقال في قوله (واحل لكم ما وراء ذلكم) انه منسوخ بالنهي عن نكاح المرأة على عمتها أو على خالتها . وهذا من باب تخصيص العموم وقال وهب بن منبه في قوله (ويستغفرون لمن في الأرض) نسـختها الآية

---

(١) في العبارة تحريف ولعل الاصل (بدليل قوله واذا حضر حيث قيد الرزق بالحضور • فدل على ان المراد غير الوارثين اي لان الوارث يرزق مطلقا حضر اوغاب

(٢) لعله التخصيص

التي في الطور (ويستغفرون للذين آمنوا) . وهـذا معناه ان آية غافر مبينة لآية الشورى اذ هو خبر محض والاخبار لا نسخ فيها . وقال ابن النحاس هذا لا يقع فيها ناسخ ولا منسوخ لأنه خبر من الله ولكن يجوز ان يكون وهب بن منبه اراد ان هذه الآية على نسخة تلك الآية لا فرق بينهما يعني انهما بمعنى واحد واحداها تبين الأخرى قال وكذا يجب ان يتأول للعلماء ولا يتأولوا عليهم الخطأ العظيم اذا كان لما قالوه وجه . قال والدليل على ما قلناه ما حدثناه أحمد بن محمد ثم اسند عن قتادة في قوله (ويستغفرون لمن في الأرض) قال للمؤمنين منهم . وعن عراك بن مالك وعمر بن عبد العزيز وابن شهاب ان قوله (والذين يكنزون الذهب والفضة) الاية منسوخ بقوله (خذ من أموالهم صدقة) وانما هو بيان لما يسمى كنزاً وان المال اذا اديت زكاته لا يسمي كنزاً • وبقي ما لم يزك داخلاً تحت التسمية فليس من النسخ في شيء • وقال قتادة في قوله (اتقوا الله حق تقاته) انه منسوخ بقوله (فاتقوا الله ما استطعتم) وقاله الربيع ابن انس والسدي وابن زيد • وهذا من الطراز المذكور لان الآيتين مدنيتان ولم تنزلا الا بعد تقرير ان الدين لا حرج فيه وان التكليف بما لا يستطاع مرفوع فصار معنى قوله (اتقوا الله حق تقاته) فيما استطعتم • وهو معنى قوله (فاتقوا الله ما استطعتم) فانما ارادوا بالنسخ ان اطلاق سورة آل عمران مقيد بسورة التغابن • وقال قتادة ايضاً في قوله (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء) انه نسخ من ذلك التي لم يدخل بها بقوله (فما لكم عليهن من عدة تعتدونها) والتي يئست من المحيض والتي لم تحض بعد ( ) والحامل بقوله (واللائى يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر) الى قوله (ان يضعن حملهن) وقال عبد الملك بن حبيب في قوله (اعملوا ما شئتم) وقوله (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) وقوله (لمن شاء منكم ان يستقيم) ان ذلك منسوخ بقوله

(وما تشاؤن الا ان يشاء الله رب العالمين) وهـذه الآي انما جاءت في معرض التهديد والوعيد وهو معنى لا يصح نسخه فالمراد ان اسناد المشيئة للعباد ليس على ظاهره بل هي مقيدة بمشيئة الله سبحانه • وقال في قوله (الأعراب أشد كفراً ونفاقاً) وقوله (ومن الأعراب من يتخذ ماينفق مغرماً) انه منسوخ بقوله (ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر) الآية* وهذا من الأخبار التي لا يصح نسخها • والمقصود ان عموم الأعراب مخصوص بمن كفر دون من آمن • وقال ابو عبيد وغيره ان قوله (ولا تقبلوا منهم شهادة ابدا وأولئك هم الفاسقون) منسوخ بقوله(الا الذين تابوا من بعد ذلك)الآية وقد تقدم لابن عباس مثله • وقيل في قوله (ان الله يغفر الذنوب جميعاً) منسوخ بقوله (ان الله لا يغفر ان يشرك به) الآية • وهذا من باب تخصيص العموم لا من باب النسخ . وفي قوله (انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) انه منسوخ بقوله (ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون) وكذلك قوله تعالى (وان منكم الا واردها) منسوخ بها ايضاً وهو اطلاق النسخ في الأخبار وهو غير جائز • قال مكي • وأيضاً فان هـذا لو نسخ لوجب زوال حكم دخول المعبودين من دون الله كلهم النار لان النسخ ازالة الحكم الأول وحلول الثانى محله • ولا يجوز زوال الحكم الأول في هذا بكليته انما زال بعضه فهو تخصيص وبيان • وفي قوله (ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات) (١) الآية • انه منسوخ بقوله (ذلك لمن خشي العنت منكم) وانما هو بيان لشرط نكاح الاماء المؤمنات • والأمثلة هنا كثيرة توضح لك ان مقصود المتقدمين باطلاق لفظ النسخ بيان ما في تلقي الأحكام من مجرد ظاهره اشكال (٢) وايهام لمعنى غير مقصود للشارع فهو أعم من اطلاق الأصوليين فليفهم هذا وبالله التوفيق

---

(١) المراد بالطول الغنى والسعة كما فسره ابن عباس ومجاهد • والمراد بالمحصنات المؤمنات هنا الحرائر (٢) لعله من مجرد ظاهرها من اشكال تأمل

المسألة الرابعة

القواعد الكلية من الضروريات والحاجيات والتحسينيات لم يقع فيها نسخ، وانما وقع النسخ في أمور جزئية بدليل الاستقراء . فان كل ما يعود بالحفظ على الأمور الخمسة ثابت وان فرض نسخ بعض جزئياتها فذلك لا يكون الا بوجه آخر من الحفظ . وان فرض النسخ في بعضها الى غير بدل فاصل الحفظ باق . اذ لا يلزم من رفع بعض انواع الجنس رفع الجنس . بل زعم الأصوليون ان الضروريات مراعاة في كل ملة وان اختلفت أوجه الحفظ بحسب كل ملة . وهكذا يقتضى الأمر في الحاجيات والتحسينيات . وقد قال الله تعالى (شرع لكم من الدين ما وصي به نوحا والذي أوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسي ان أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه) وقال تعالى (فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل) وقال بعد ذكر كثير من الأنبياء عليهم السلام (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) وقال تعالى (وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله) الآية . وكثير من الآيات أخبر فيها باحكام كلية كانت في الشرائع المتقدمة وهي في شريعتنا ولا فرق بينهما . وقال تعالى (ملة أبيكم ابراهيم) وقال في قصة موسى عليه السلام (انى انا الله لا اله الا انا فاعبدنى وأقم الصلاة لذكرى) وقال (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) وقال (انا بلوناهم كما بلونا أصحاب الجنة) الآيات . في منع الانفاق . وقال (وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس) الى سائر ما في ذلك من معانى الضروريات وكذلك الحاجيات فانا نعلم انهم لم يكلفوا بما لا يطاق هذا وان كانوا قد كلفوا بامور شاقة فذلك لا يرفع أصل اعتبار الحاجيات . ومثل ذلك التحسينيات فقد قال تعالى (ائنكم لتأتون الرجال وتقطعون السبيل وتأتون في ناديكم المنكر) وقوله (فبهداهم اقتده) يقتضى بظاهره دخول محاسن العادات من الصبر على الأذى والدفع بالتي هي أحسن وغير ذلك . واما قوله (لكل جعلنا منكم

شرعة ومنهاجاً) فانه يصدق على الفروع الجزئيــة وبه تجتمع معانى الآيات والأخبار . فاذا كانت الشرائع قد اتفقت في الأصول مع وقوع النسخ فيها وثبتت ولم تنسخ فهي في الملة الواحدة الجامعة لمحاسن الملل أولى والله تعالى أعلم .

﴿ الفصل الثالث في الأوامر والنواهي وفيه مسائل ﴾

المسألة الاولى

الأمر والنهي يستلزم طلباً وارادة من الآمر فالأمر يتضمن طلب المأمور به وارادة ايقاعه . والنهي يتضمن طلباً لترك المنهي عنه وارادة لعدم ايقاعه ومع هذا ففعل المأمور به وترك المنهي عنه يتضمنان أو يستلزمان ارادة بها يقع الفعل أو الترك أو لا يقع . وبيان ذلك ان الارادة جاءت في الشريعة على معنيين * أحدهما الارادة الخلقية القدرية المتعلقة بكل مراد فما أراد الله كونه كان وما أراد ان لا يكون فلا سبيل الى كونه . أو تقول وما لم يرد ان يكون فلا سبيل الى كونه * والثاني الارادة الأمرية المتعلقة بطلب ايقاع المأمور به وعدم ايقاع المنهي عنه. ومعنى هذه الارادة انه يحب (١) فعل ما أمر به ويرضاه ويحب ان يفعله المأمور ويرضاه منه من حيث هو مأمور به . وكذلك النهي (٢) يحب ترك المنهي عنه ويرضاه . فالله عز وجل أمر العباد بما أمرهم به فتعلقت ارادته بالمعنى الثاني بالأمر اذ الأمر يستلزمها لان حقيقتــه الزام المكلف الفعل أو الترك (٣) فلا بد ان يكون ذلك الالزام مراداً والا لم يكن الزاما ولا تصور له معنى مفهوم . وأيضاً فلا يمكن مع ذلك ان يريد الالزام مع العرو عن ارادة ايقاع الملزم به على المعنى المذكور لكن الله تعالى اعان أهل الطاعة فكان أيضاً مريداً لوقوع الطاعة منهم فوقعت على وفق ارادته

(١) في الأصل يجب بياء وجيم وهو تحريف وصوابه يحب وكذا فيما بعده
(٢) لعله وكذلك في النهي
(٣) في العبارة تسامح لا يخفى فان الترك ليس حقيقة الأمر

بالمعنى الأول وهو القدرى • ولم يعن أهل المعصية فلم يرد وقوع الطاعة منهم فكان الواقع الترك وهو مقتضي ارادته بالمعنى الأول . والارادة بهذا المعنى الأول لا يستلزمها الأمر . فقد يأمر بما لا يريد وينهى عما يريد . وأما بالمعنى الثاني فلا يأمر الا بما يريد ولا ينهى الا عما لا يريد • والارادة على المعنيين قد جاءت في الشريعة • فقال تعالى في الأولى (فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقاً حرجا) الآية • وفي حكاية نوح عليه السلام (ولا ينفعكم نصحي ان أردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم) وقال تعالى (ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم) الى قوله (ولكن الله يفعل ما يريد) وهو كثير جداً • وقال في الثانية (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) *(ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم) الآية (يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم) الى قوله (يريد الله ان يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفاً) * (انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت) وهو كثير جداً أيضاً • ولأجل عدم التنبه للفرق بين الارادتين وقع الغلط في المسألة فربما نفى بعض الناس الارادة عن الأمر والنهي مطلقا • وربما نفاها بعضهم عما لم يؤمر به مطلقا واثبتها في الأمر مطلقا • ومن عرف الفرق بين الموضعين لم يلتبس عليه شيء من ذلك • وحاصل الارادة الأمرية انها ارادة التشريع ولا بد من اثباتها باطلاق • والارادة القدرية هي ارادة التكوين • فاذا رأيت في هذا التقييد (١) اطلاق لفظ القصد واضافته الى الشارع فالى معنى الارادة التشريعية اشير وهي أيضاً ارادة التكليف وهو شهير في (٢) علم الأصوليين ان يقولوا ارادة التكوين ويعنون بالمعنى الثاني الذي يجرى ذكره بلفظ القصد في هذا الكتاب ولا مشاحة في الاصطلاح والله المستعان

---

(١) أي التصنيف وهو هذا الكتاب

(٢) لعل في العبارة تحريفا وتحريرها وقد اشتهر في علم الاصوليين ان يقولوا ارادة التكوين ويعنون بها المعنى الثاني الخ

المسألة الثانية

الأمر بالمطلقات يستلزم قصد الشارع الى ايقاعها كما ان النهى يستلزم قصده لترك ايقاعها • وذلك ان معنى الأمر والنهى اقتضاء الفعل واقتضاء الترك. ومعنى الاقتضاء الطلب والطلب يستلزم مطلوباً • والقصد لايقاع ذلك المطلوب ولا معنى للطلب الا هـذا • ووجه ثان انه لو تصور طلب لا يستلزم القصد لايقاع المطلوب لامكن ان يرد أمر مع القصد لعدم ايقاع المأمور به وان يرد نهى مع القصد لايقاع المنهي عنه • وبذلك لا يكون الأمر أمرا ولا النهى نهياً هذا خلف • ولصح انقلاب الأمر نهياً وبالعكس • ولامكن ان يوجد أمر أو نهى من غير قصد الى ايقاع فعل أو عدمه فيكون المأمور به أو المنهى عنه مباحاً أو مسكوتاً عن حكمه • وهذا كله محال ، والثالث ان الأمر والنهى من غير قصد الى ايقاع المأمور به وترك المنهي عنـه هو كلام الساهى والنائم والمجنون وذلك ليس بأمر ولا نهى باتفاق • والأمر في هـذا أوضح من ان يستدل عليه

فان قيل هذا مشكل من أوجه * احدها انه يلزم على هذا ان يكون التكليف بما لا يطاق مقصودا الى ايقاعه فان المحققين اتفقوا على جواز ذلك وان لم يقع فان جوازه يستلزم صحة القصد الى ايقاعه والقصد الى ايقاع مالا يمكن ايقاعه عبث فيلزم ان يكون القصد الى الأمر بما لا يطاق عبثاً وتجويز العبث على الله محال فكل مايلزم عنه محال • وذلك استلزام القصد الى الايقاع بخلاف ماإذا قلنا ان الأمر لا يستلزم القصد الى الايقاع فانه لا يلزم منه محظور عقلى فوجب القول به * والثانى ان مثل هذا يلزم في السيد اذا أمر عبده بحضرة ملك قد توعد السيد على ضرب عبـده زاعما انه لا يطيعه وطلب تمهيد عذره بمشاهدة الملك فانه يأمر العبد وهو غير قاصد لايقاع المأمور به لان القصد هنا يستلزم قصده لاهلاك نفسه وذلك لا يصدر من العقلاء فلم يصح ان يكون قاصـداً وهو آمر • واذا لم يصح لم يلزم ان يكون كل آمر قاصداً للمأمور به وكذلك

النهى حرفا بحرف وهو المطلوب * والثالث ان هذا لازم في أمر التعجيز نحو (فليمدد بسبب الى السماء) وفي أمر التهديد نحو (اعملوا ما شئتم) وما أشبه ذلك • اذ معلوم ان المعجز والمهدد غير قاصد لايقاع المأموربه في تلك الصيغة.

فالجواب عن الأول ان القصد الى ايقاع مالا يطاق لا بد منه ولا يلزم من القصد الى ذلك حصوله اذ القصد الى الأمر بالشيء لا يستلزم ارادة الشيء الا على قول من يقول ان الأمر ارادة الفعل وهو رأي المعتزلة • واما الأشاعرة فالأمر عندهم غير مستلزم للارادة والا وقعت المأمورات كلها • وأيضاً لو فرض في تكليف مالا يطاق عدم القصد الى ايقاعه لم يكن تكليف مالا يطاق لان حقيقته الزام فعل مالا يقدر على فعله والزام الفعل هو القصد الى ان يفعل أو لازم القصد الى ان يفعل • فاذا علم ذلك فلا تكليف به فهو طلب للتحصيل لا طلب للحصول وبينهما فرق واضح • وهكذا القول في جميع الأسئلة فان السيد اذا أمر عبده فقد طلب منه ان يحصل ما أمر به ولم يطلب حصول ما أمره به • وفرق بين طلب التحصيل وطلب الحصول • وأما أمر التعجيز والتهديد فليس في الحقيقة بأمر وان قيل انه أمر بالمجاز فعلى ما تقدم • اذ الأمر وان كان مجازيا فيستلزم قصداً به يكون أمراً فيتصور وجه المجاز والا فلا يكون أمراً دون قصد الى ايقاع المأمور به بوجه

المسألة الثالثة

الأمر بالمطلق لا يستلزم الأمر بالمقيد • والدليل على ذلك أمور * أحدها انه لو استلزم الأمر بالمقيد لانتفى ان يكون أمراً بالمطلق وقد فرضناه كذلك. هذا خلف . فانه اذا قال الشارع اعتق رقبة فمعناه اعتق مايطلق عليه هذا الاسم من غير تعيين • فلو كان يستلزم الأمر بالمقيد لكان معناه اعتق الرقبة المعينة الفلانية فلا يكون أمراً بمطلق البتة * والثاني ان الأمر من باب الثبوت وثبوت الأعم لا يستلزم ثبوت الاخص • فالأمر بالأعم لا يستلزم الأمر

بالاخص وهذا على اصطلاح بعض الأصوليين الذين اعتبروا الكليات الذهنية في الأمور الشرعية* والثالث انه لو كان أمراً بالمقيد. فاما ان يكون معيناً أو غير معين فان كان معيناً لزم تكليف مالا يطاق وقوعاً فانه لم يعين في النص. وللزم ان يكون ذلك المعين بالنسبة الى كل مأمور وهذا محال. وان كان غير معين فتكليف مالا يطاق لازم أيضاً. لأنه أمر بمجهول والمجهول لايتحصل به امتثال فالتكليف به محال واذا ثبت ان الأمر لا يتعلق بالمقيد لزم ان لا يكون قصد الشارع متعلقاً بالمقيد من حيث هو مقيد فلا يكون مقصوداً له لانا قد فرضنا ان قصده ايقاع المطلق فلو كان له قصد في ايقاع المقيد لم يكن قصده ايقاع المطلق هذا خلف لا يمكن

فان قيل هذا معارض بأمرين * أحدهما انه لو كان الأمر بالمطلق من حيث هو مطلق لا يستلزم الأمر بالمقيد لكان التكليف به محالا أيضاً. لأن المطلق لا يوجد في الخارج وانما هو موجود في الذهن والمكلف به يقتضي أن يوجد في الخارج اذ لا يقع به الامتثال الا عند حصوله في الخارج. واذ ذاك يصير مقيداً لا مطلقاً فلا يكون بايقاعه ممتثلا والذهني لا يمكن ايقاعه في الخارج فلا(١) يكون التكليف به تكليفاً بما لا يطاق وهو ممتنع فلا بد أن يكون الأمر به مستلزماً للأمر بالمقيد وحينئذ يمكن الامتثال فوجب المصير اليه بل القول به * والثاني ان المقيد لو لم يقصد في الأمر بالمطلق لم يختلف الثواب باختلاف الأفراد الواقعة من المكلف لأنها من حيث الأمر بالمطلق على تساو فكأن يكون الثواب على تساو أيضاً وليس كذلك بل يقع الثواب على مقادير المقيدات المتضمنة لذلك المطلق. فالمأمور بالعتق اذا أعتق أدون الرقاب كان له من الثواب بمقدار ذلك. واذا اعتق الأعلى كان ثوابه أعظم. وقد سئل عليه الصلاة والسلام عن أفضل الرقاب فقال « أغلاها ثمناً وأنفسها عند أهلها » وأمر بالمغالاة في أثمان القربات كالضحايا. وباكمال الصلاة.

---

(١) لعله فيكون تأمل

وغيرها من العبادات حتى يكون الأمر فيها أعظم . ولا خلاف في أن قصد الأعلى في افراد المطلقات المأمور بها أفضل وأكثر ثواباً من غيره فاذا كان التفاوت في افراد المطلقات موجباً للتفاوت في الدرجات لزم من ذلك كون المقيدات مقصودة للشارع وان حصل الأمر بالمطلقات

فالجواب عن الأول ان التكليف بالمطلق عند العرب ليس معناه التكليف بامر ذهني بل معناه التكليف بفرد من الأفراد الموجودة في الخارج أو التي يصح وجودها في الخارج مطابقاً لمعنى اللفظ لو أطلق عليه اللفظ صدق وهو الاسم النكرة عند العرب . فاذا قال اعتق رقبة فالمراد طلب ايقاع العتق بفرد مما يصدق عليه لفظ الرقبة فانها لم تضع لفظ الرقبة الا على فرد من الأفراد غير مختص بواحد من الجنس هذا هو الذي تعرفه العرب • والحاصل ان الأمر به امر بواحد كما في الخارج. وللمكلف اختياره في الأفراد الخارجية * وعن الثاني ان ذلك التفاوت الذي التفت اليه الشارع اما ان يكون القصد اليه مفهوماً من نفس الأمر بالمطلق أو من دليل خارجي • والأول ممنوع لما تقدم من الأدلة • ولذلك لم يقع التفاوت في الوجوب أو الندب الذي اقتضاه الأمر بالمطلق وانما وقع التفاوت في أمر آخر خارج عن مقتضى مفهوم المطلق وهذا صحيح *والثاني مسلم فان التفاوت انما فهم من دليل خارجي كالأدلة الدالة على أن افضل الرقاب اعلاها • وأن الصلاة المشتملة على جميع آدابها المطلوبة أفضل من التي نقص منها بعض ذلك. وكذا سائر المسائل فمن هنالك كان مقصود الشارع • ولذلك كان ندباً لا وجوباً وان كان الأصل واجباً لانه زائد على مفهومه فاذاً القصد الى تفضيل بعض الأفراد على بعض يستلزم القصد الى الأفراد وليس ذلك من جهة الأمر بالمطلق . بل من دليل خارج فثبت ان القصد الى المطلق من حيث هو مطلق لا يستلزم القصد الى المقيد من حيث هو مقيد بخلاف الواجب المخير فان انواعه مقصودة للشارع بالاذن • فاذا اعتق المكلف رقبة أو ضحى باضحية او صلى صلاة ومثلها موافق للمطلق فله أجر ذلك من

حيث هو داخل تحت المطلق الا ان يكون ثم فضل زائد فيثاب عليه بمقتضى. الندب الخارجي وهو مطلق ايضاً • واذا كفر بعتق فله أجر العتق أو اطعم. فأجر الاطعام أو كسا فأجر الكسوة بحسب مافعل لالأن له اجر كفارة اليمين فقط من غير تقييد بما كفر فان تعيين الشارع المخير فيه يقتضى قصده الى ذلك دون غيره • وعدم تعيينه في المطلقات يقتضي عدم قصده الى ذلك وقد اندرج هنا أصل آخر وهى

المسألة الرابعة

وترجمتها ان الأمر المخير يستلزم قصد الشارع الى افراده المطلقة المخير فيها

المسألة الخامسة

المطلوب الشرعي ضربان * أحدهما ماكان شاهد الطبع خادماً له ومعيناً على مقتضاه بحيث يكون الطبع الانساني باعثا على مقتضى الطلب كالأكل والشرب والوقاع والبعد عن استعمال القاذورات من اكلها والتضمخ بها او كانت العادة الجارية من العقلاء في محاسن الشيم ومكارم الأخلاق موافقة لمقتضى ذلك الطلب من غير منازع طبيعى . كستر العورة • والحفظ على النساء والحرم[1] وما اشبه ذلك • وانما قيد بعدم المنازع .تحرزامن الزنى ونحوه مما يصد فيه الطبع عن موافقة الطلب * والثاني ما لم يكن كذلك كالعبادات من الطهارات والصلوات والصيام والحج وسائر المعاملات المراعى فيها العدل الشرعي . والجنايات • والأنكحة المخصوصة بالولاية ، والشهادة وما اشبه ذلك

فاما الضرب الأول فقد يكتفى الشارع فى طلبه بمقتضى الجبلة الطبيعية والعادات الجارية • فلا يتأكد الطلب تأكد غيره حوالة علي الوازع الباعث عن[2] الموافقة دون المخالفة وان كان فى نفس الأمر متأكداً ألا ترى أنه لم يوضع في هذه الأشياء على المخالفة حدود معلومة زيادة على ما اخبر به من

(١) حرم الرجل عياله ونساؤه وما يحمي ويقاتل عنه (٢) الانسب على الموافقة

الجزاء الأخروي. ومن هنا يطلق كثير من العلماء على تلك الأمور أنها سنن أو مندوب اليها أو مباحات على الجملة مع انه لو خولف الأمر والنهي فيها مخالفة ظاهرة لم يقع الحكم على وفق ذلك المقتضى كما جاء في قتل[1] نفسه أنه يعذب في جهنم بما قتل به نفسه • وجاء في مذهب مالك أن من صلى بنجاسة ناسياً فلا اعادة عليه الا استحساناً ومن صلى بها عامداً اعاد ابداً من حيث خالف الأمر الحتم فأوقع على ازالة النجاسة لفظ السنة اعتماداً على الوازع الطبيعى والمحاسن العادية. فاذا خالف ذلك عمداً رجع الى الأصل من الطلب الجزم. فأمر بالاعادة أبداً • وأبين من هذا انه لم يأت نص جازم في طلب الأكل والشرب واللباس الواقي من الحر والبرد والنكاح الذى به بقاء النسل • وانما جاء ذكر هذه الاشياء في معرض الاباحة أو الندب حتى اذا كان المكلف في مظنة مخالفة الطبع أمر وأبيح له المحرم الى اشباه ذلك

وأما الضرب الثاني فان الشارع قرره علي مقتضاه من التأكيد فى المؤكدات والتخفيف في المخففات • اذ ليس للانسان فيه خادم طبعي باعث على مقتضى الطلب بل ربما كان مقتضى الجبلة يمانعه وينازعه كالعبادات لأنها مجرد تكاليف وكما يكون ذلك في الطلب الأمري كذلك يكون في النهي فان المنهيات على الضربين* فالأول كتحريم الخبائث وكشف العورات وتناول السموم • واقتحام المهالك واشباهها • ويلحق بها اقتحام المحرمات لغير شهوة عاجلة ولا باعث طبعى كالملك الكذاب[2] والشيخ الزانى والعائل المستكبر • فان مثل هذا قريب مما تخالفه الطباع ومحاسن العادات فلا تدعو اليه شهوة ولا يميل اليه عقل سليم • فهذا الضرب لم يؤكد بحد معلوم في الغالب ولا وضعت له عقوبة معينة بل جاء النهي فيه

(١) لعله فيمن قتل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً ومن شرب سما فقتل نفسه فهو يتحساه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً ومن تردي من جبل فقتل نفسه فهو يتردى في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً» رواه مسلم فويل لمن يحمله ضعف الدين والهمة على ارتكاب رذيلة الانتحار الفاشية في هذا العصر

(٢) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ثلاث لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم قال أبو معاوية ولا ينظر اليهم ولهم عذاب أليم شيخ زان وملك كذاب وعاقل مستكبر» رواه مسلم والعائل الفقير

كما جاء الأمر في المطلوبات التي لا يكون الطبع خادماً لها الا أن مرتكب هذا لما كان مخالفاً لوازع الطبع ومقتضى العادة زيادة الى ما فيه من انتهاك حرمة الشرع اشبه بذلك المجاهر بالمعاصي المعاند فيها بل هو هو • فصار الأمر في حقه أعظم بسبب انه لا يستدعي لنفسه حظاً عاجلاً ولا يبقى لها في مجال العقلاء بل البهائم مرتبة • ولأجل ذلك جاء من الوعيد في الثلاثة الشيخ الزاني وأخويه ما جاء • وكذلك فيمن قتل نفسه بخلاف العاصي بسبب شهوة عنت وطبع غلب ناسياً لمقتضي الأمر • ومغلقاً عنه باب العلم بمآل المعصية ومقدار ما جنى بمخالفة الأمر • ولذلك قال تعالى (انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة) الآية • اما الذي ليس له داع اليها ولا باعث عليها فهو في حكم المعاند المجاهر فصار هاتكاً لحرمة النهي والأمر مستهزئاً بالخطاب فكان الأمر فيه أشد • ولكن كل ما كان الباعث فيه على المخالفة الطبع جعل فيه في الغالب حدود وعقوبات مرتبة ابلاغاً في الزجر عما تقتضيه الطباع بخلاف ما خالف الطبع أو كان الطبع وازعاً عنه فانه لم يجعل له حد محدود

﴿ فصل ﴾ هذا الأصل وجد منه بالاستقراء جمل فوقع التنبيه عليه لأجلها ليكون الناظر في الشريعة ملتفتاً اليه فانه ربما وقع الأمر والنهي في الأمور الضرورية على الندب أو الاباحة والتنزيه فيما يفهم من مجاريها فيقع الشك في كونها من الضروريات كما تقدم تمثيله في الأكل والشرب واللباس والوقاع • وكذلك وجوه الاحتراس من المضرات والمهلكات وما أشبه ذلك فيرى أن ذلك لا يلحق بالضروريات وهو منها في الاعتبار الاستقرائي شرعاً • وربما وجد الأمر بالعكس من هذا فلأجل ذلك وقع التنبيه عليه ليكون من المجتهد على بال الا ان ما تقدم هو الحكم المتحكم والقاعدة التي لا تنخرم فكل أحد وما رأى • والله المستعان • وقد تقدم التنبيه على شيء منه في كتاب المقاصد وهو مقيد بما تقيد به هنا ايضاً والله أعلم

المسألة السادسة

كل خصلة أمر بها أو نهى عنها مطلقا من غير تحديد ولا تقدير فليس الأمر أو النهي فيها على وزان واحد في كل فرد من أفرادها كالعدل والاحسان والوفاء بالعهد وأخذ العفو من الأخلاق والاعراض عن الجاهل • والصبر والشكر ومواساة ذي القربي والمساكين والفقراء والاقتصاد في الانفاق والامساك والدفع بالتي هي أحسن والخوف والرجاء والانقطاع الى الله والتوفية في الكيل والميزان • واتباع الصراط المستقيم • والذكر لله وعمل الصالحات والاستقامة والاستجابة لله • والخشيه والصفح • وخفض الجناح للمؤمنين والدعاء الى سبيل الله • والدعاء للمؤمنين • والاخلاص والتفويض والاعراض عن اللغو • وحفظ الأمانة وقيام الليل والدعاء والتضرع والتوكل والزهد في الدنيا • وابتغاء الآخرة والانابة • والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتقوى والتواضع والافتقار الى الله والتزكية والحكم بالحق واتباع الاحسن والتوبه والاشفاق والقيام بالشهادة والاستعاذة عند نزغ الشيطان . والتبتل[1] وهجر الجاهلين . وتعظيم الله والتذكر والتحدث بالنعم وتلاوة القرآن . والتعاون على الحق . والرهبة والرغبة وكذلك الصدق والمراقبة . وقول المعروف والمسارعة الى الخيرات. وكظم الغيظ وصلة الرحم والرجوع الى الله ورسوله عند التنازع . والتسليم لأمر الله والتثبت في الأمور والصمت. والاعتصام بالله. واصلاح ذات البين .. والاخبات والمحبة لله والشدة على الكفار والرحمة للمؤمنين والصدقة . هذا كله في المأمورات. واما المنهيات فالظلم والفحش. وأكل مال اليتيم . واتباع السبل المضلة . والاسراف والاقتار والاثم والغفلة . والاستكبار والرضى بالدنيا من الآخرة . والأمن من مكر الله والتفرق في الأهواء شيعا . والبغي واليأس من روح الله . وكفر النعمة والفرح بالدنيا . والفخر بها والحب لها . ونقص المكيال والميزان والافساد في الارض . واتباع الآباء من غير نظر

(١) التبتل هو الانقطاع الى الله تعالي والاخلاص اليه

والطغيان والركون للظالمين والاعراض عن الذكر ونقض العهد والمنكر • وعقوق الوالدين والتبذير واتباع الظنون . والمشي في الأرض مرحاً . وطاعة من اتبع هواه . والاشراك في العبادة واتباع الشهوات . والصد عن سبيل الله والاجرام ولهو القلب والعدوان وشهادة الزور والكذب والغلو في الدين والقنوط والخيلاء والاغترار بالدنيا واتباع الهوى والتكلف والاستهزاء بآيات الله والاستعجال وتزكية النفس والنميمة والشح والهلع والفجر والمن والبخل والهمز واللمز والسهو عن الصلاة والرياء ومنع المرافق . وكذلك اشتراء الثمن القليل بآيات الله ولبس الحق بالباطل . وكتم العلم وقسوة القلب . واتباع خطوات الشيطان . والالقاء باليد الى التهلكة . واتباع الصدقة بالمن والأذى . واتباع المتشابه واتخاذ الكافرين أولياء . وحب الحمد بما لم يفعل والحسد والترفع عن حكم الله والرضى بحكم الطاغوت . والوهن للأعداء • والخيانة ورمي البرىء بالذنب وهو البهتان . ومشاقة الله والرسول . واتباع غير سبيل المؤمنين . والميل عن الصراط المستقيم والجهر بالسوء من القول . والتعاون على الاثم والعدوان. والحكم بغير ما أنزل الله والارتشاء على ابطال الأحكام. والأمر بالمنكر والنهي عن المعروف . ونسيان الله والنفاق وعبادة الله على حرف . والظن والتجسس والغيبة والحلف الكاذبة وما أشبه ذلك من الأمور التي وردت مطلقة في الأمر والنهي لم يؤت فيها بحد محدود الا ان مجيئها في القرآن[1] على ضربين

أحدهما ان تأتي على العموم والاطلاق في كل شيء . وعلى كل حال لكن بحسب كل مقام وعلى ما تعطيه شواهد الأحوال في كل موضع لا على وزان واحد ولا حكم واحد ثم وكل ذلك الى نظر المكلف فيزن بميزان نظره ويتهدى لما هو اللائق والأحرى في كل تصرف آخذا ما بين الأدلة الشرعية والمحاسن العادية كالعدل والاحسان والوفاء بالعهد • وانفاق عفو المال واشباه

(١) أي مثلا والا ففي السنة كذلك

ذلك الا ترى الى قوله فى الحديث « ان الله كتب الاحسان على كل شيء فاذا قتلتم فاحسنوا القتلة » الحديث . الخ فقول الله تعالى (ان الله يأمر بالعدل والاحسان) ليس الاحسان فيه مأموراً به أمراً جازما في كل شيء ولا غير جازم في كل شيء بل ينقسم بحسب المناطات . الا ترى ان احسان العبادات بتمام اركانها من باب الواجب . واحسانها بتمام آدابها من باب المندوب . ومنه احسان القتلة كما نبه عليه الحديث . واحسان الذبح انما هو مندوب لا واجب وقد يكون في الذبح من باب الواجب اذا كان هذا الاحسان راجعاً الى تتميم الأركان والشروط . وكذلك العدل في عدم المشي بنعل واحدة ليس كالعدل في احكام الدماء والأموال وغيرها فلا يصح اذاً اطلاق القول في قوله تعالى (ان الله يأمر بالعدل والاحسان) انه أمر ايجاب أو أمر ندب حتى يفصل الأمر فيه • وذلك راجع الى نظر المجتهد تارة والى نظر المكلف وان كان مقلدا تارة أخرى بحسب ظهور المعنى وخفائه

والضرب الثاني ان تأتى فى أقصى مراتبها ولذلك تجد الوعيد مقرونا بها في الغالب وتجد المأمور به منها اوصافا لمن مدح الله من المؤمنين • والمنهي عنها اوصافا لمن ذم الله من الكافرين • ويعين ذلك أيضاً اسباب التنزيل لمن استقراها فكان القرآن آت(١) بالغايات تنصيصا عليها من حيث كان الحال والوقت يقتضي ذلك . ومنبه بها علي ماهو دائر بين الطرفين حتى يكون الفعل(٢) ينظر. فيما بينهما بحسب ما دله دليل الشرع فيميز بين المراتب بحسب القرب والبعد من أحد الطرفين كى لا يسكن الى حالة هي مظنة الخوف لقربها من الطرف المذموم أو مظنة الرجاء لقربها من الطرف المحمود تربية حكيم خبير • وقد روى في هذا المعنى عن أبى بكر الصديق في وصيته لعمر بن الخطاب عند موته حين قال له • ألم تر انه نزلت آية الرخاء مع آية الشدة • وآية الشدة مع

(١) قوله الانسب آتيا بالنصب خبر كان الناقصة ونصب قوله ومنبه بعده عطفاً عليه ويبعد من جهة المعني جعل كأن حرفاً للتشبيه ويدل لذلك ما يأتي عند قوله وأيضاً فمن حيث كان القرآن آتياً بالطرفين الخ (٢) صوابه العقل بقاف معجمة قبلها عين مهملة

آية الرخاء • ليكون المؤمن راغبا راهبا فلا يرغب رغبة يتمنى فيها على الله ما ليس له • ولا يرهب رهبة يلقي فيها بيده الى التهلكة . أو لم تر ياعمر ان الله ذكر أهل النار بسيء أعمالهم لانه رد عليهم ما كان لهم من حسن فاذا ذكرتهم قلت انى أخشى ان اكون منهم . وذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم لانه تجاوز لهم عما كان لهم من سيء فاذا ذكرتهم قلت اني مقصر اين عملي من أعمالهم • هذا ما نقل وهو معنى ما تقدم فان صح فذاك والا فالمعنى صحيح يشهد له الاستقراء • وقد روى أو لم تر يا عمر ان الله ذكر أهل النار بسيء أعمالهم لانه رد عليهم ما كان لهم من حسن فيقول قائل انا خير منهم فيطمع • وذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم لانه تجاوز لهم عما كان لهم من سيء فيقول قائل من أين أدرك درجتهم فيجتهد • والمعنى على هذه الرواية صحيح أيضاً يتنزل على المساق المذكور فاذا كان الطرفان مذكورين كان الخوف والرجاء جائلا بين هاتين الأخيتين (١) المنصوصتين في محل مسكوت عنه لفظا منبه عليه تحت نظر العقل ليأخذ كل على حسب اجتهاده ودقة نظره ويقع التوازن بحسب القرب من أحد الطرفين والبعد من الآخر • وأيضاً فمن حيث كان القرآن آتيا بالطرفين الغائبين (٢) حسبما اقتضاه المساق فانما أتى بهما في عبارات مطلقة تصدق على القليل والكثير فكما يدل المساق على ان المراد اقصى المحمود أو المذموم في ذلك الاطلاق كذلك قد يدل اللفظ على القليل والكثير من مقتضاه فيزن المؤمن اوصافه المحمودة فيخاف ويرجو • ويزن اوصافه المذمومة فيخاف أيضاً ويرجو مثال ذلك انه اذا نظر في قوله تعالى (ان الله يأمر بالعدل والاحسان) فوزن نفسه في ميزان العدل عالماً ان أقصى العدل الاقرار بالنعم لصاحبها وردها اليه ثم شكره عليها . وهذا هو الدخول في الايمان والعمل بشرائعه والخروج عن الكفر واطراح توابعه فان وجد نفسه متصفا بذلك فهو يرجو

(١) تثنية الأخية بفتح الهمزة وكسر الخاء وتشديد الياء وهي العروة تشد بها الدابة مثنية في الأرض وجمعها أخايا أو اخى مشدداً (٢) لعله الغايتين بدليل ما تقدم

ان يكون من أهله ويخاف ان لا يكون يبلغ في هذا المدى غايتـه لان العبد لا يقدر على توفية حق الربوبية في جميع افراد هذه الجملة فان نظر بالتفصيل فكذلك أيضاً فان العدل كما يطلب في الجملة يطلب في التفصيل كالعدل بين الخلق ان كان حاكما والعدل في أهله وولده ونفسه حتى العدل في البدء بالميامن [1] في لباس النعل ونحوه كما ان هـذا جار في ضده وهو الظلم فان اعلاه الشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم • ثم في التفاصيل أمور كثيرة ادناها مثلا البدء بالميامن وهكذا سائر الأوصاف واضدادها فلا يزال المؤمن في نظر واجتهاد في هذه الأمور حتى يلقى الله وهو على ذلك فلأجل هذا قيل ان الأوامر والنواهي المتعلقة بالأمور المطلقة ليست على وزان واحد بل منها ما يكون من الفرائض أو من النوافل في المأمورات . ومنها ما يكون من المحرمات أو من المكروهات في المنهيات لكنها وكلت الى انظار المكلفين ليجتهدوا في نحو هذه الأمور كان الناس من السلف الصالح يتوقفون عن الجزم بالتحريم ويتحرجون عن ان يقولوا حلال أو حرام هكذا صراحاً بل كانوا يقولون في الشيء اذا سئلوا عنه لا أحب هذا .واكره هذا . ولم أكن لأفعل هذا • وما أشبهه • لانها أمور مطلقة في مدلولاتها غير محدودة في الشرع تحديداً يوقف عنده لا يتعدى • وقد قال تعالى (ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هـذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب) وقـد جاء مما يعضد هذا الأصل زيادة على الاستقراء المقطوع به فيها قوله تعالى (الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم) الآية • فانها لما نزلت قال الصحابة واينا لم يظلم فنزلت (ان الشرك لظلم عظيم)• وفي رواية لما نزلت هذه الآية شق ذلك على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا اينا لم يلبس ايمانه بظلم فقال رسول الله صلى الله عليـه وسلم « ليس بذلك » الا تسمع الى قول لقمان (ان الشرك لظلم عظيم) وفي الصحيح « آية المنافق ثلاث اذا حدث كذب واذا

(١) لعله بالمياسر تأمل

وعد اخلف واذا ائتمن خان » فقال ابن عباس وابن عمر وذكرا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ما اهمهما من هذا الحديث فضحك عليه الصلاة والسلام « فقال مالكم ولهن انما خصصت بهن المنافقين اما قولى اذا حدث كذب فذلك فيما أنزل الله عليّ (اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله) الآية . أفأنتم كذلك قلنا لا قال لا عليكم أنتم من ذلك برآء واما قولى اذا وعد اخلف فذلك فيما أنزل الله عليّ (ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن) الآيات الثلاث . افأنتم كذلك قلنا لا قال لا عليكم أنتم من ذلك برآء . واما قولى اذا ائتمن خان فذلك فيما أنزل الله عليّ (انا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال) الآية . فكل انسان مؤتمن على دينه فالمؤمن يغتسل من الجنابة في السر والعلانية ويصوم ويصلى في السر والعلانية والمنافق لا يفعل ذلك أفأنتم كذلك قلنا لا قال لا عليكم أنتم من ذلك برآء » ومن تأمل الشريعة وجد من هذا ما يطمئن اليه قلبه في اعتماد هذا الأصل وبالله التوفيق

المسألة السابعة

الأوامر والنواهى ضربان صريح وغير صريح . فاما الصريح فله نظران * احدهما من حيث مجرده لا يعتبر فيه علة مصلحية وهذا نظر من يجري مع مجرد الصيغة مجرى التعبد المحض من غير تعليل فلا فرق عند صاحب هذا النظر بين أمر وأمر ولا بين نهي ونهي . كقوله (اقيموا الصلاة) مع قوله « اكلفوا من العمل مالكم به طاقة »[1] وقوله (فاسعوا الى ذكر الله) مع قوله (وذروا البيع) وقوله « ولا تصوموا يوم النحر » مثلا مع قوله «لا تواصلوا» وما أشبه ذلك مما يفهم فيه التفرقة بين الأمرين . وهذا نحو ما في الصحيح « انه عليه الصلاة والسلام خرج على ابي بن كعب وهو يصلي فقال عليه الصلاة والسلام يا ابي فالتفت اليه ولم يجبه وصلى فخفف ثم انصرف فقال رسول الله صلى الله

(١) . هو من كلفت بالأمر اذا أولعت به واحببته

عليه وسلم يا ابي ما منعك ان تجيبني اذ دعوتك . فقال يا رسول الله كنت اصلي فقال افلم تجد فيم اوحى اليّ (استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم) قال بلى يارسول ولا اعود ان شاء الله » وهو في البخاري عن ابي سعيد بن المعلى وانه صاحب القصة فهذا منه عليه الصلاة والسلام اشارة الى النظر لمجرد الأمر وان كان ثم معارض . وفي ابي داود ان ابن مسعود جاء يوم الجمعة والنبي صلى الله عليه وسلم يخطب فسمعه يقول« اجلسوا» فجلس بباب المسجد فرآه النبي صلى الله عليه وسلم فقال له« تعال يا عبد الله »وسمع عبدالله ابن رواحة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بالطريق يقول اجلسوا فجلس بالطريق فمر به عليه الصلاة والسلام فقال« ما شأنك فقال سمعتك تقول اجلسوا فقال له زادك الله طاعة » وفي البخاري قال عليه الصلاة والسلام يوم الأحزاب « لا يصل احد العصر الا في بني قريظة فادركهم وقت العصر في الطريق فقال بعضهم لا نصلى حتى نأتيها وقال بعضهم بل نصلى ولم يرد منا ذلك فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يعنف واحدة من الطائفتين » وكثير من الناس فسخوا البيع الواقع في وقت النداء لمجرد قوله تعالى (وذروا البيع) وهذا وجه من الاعتبار يمكن الانصراف اليه . والقول به عاما وان كان غيره ارجح منه وله مجال في النظر منفسح فمن وجوهه ان يقال لايخلو ان نعتبر في الأوامر والنواهي المصالح اولا فان لم نعتبرها فذلك احرى في الوقوف مع مجردها وان اعتبرناها فلم يحصل لنا من معقولها أمر يتحصل عندنا دون اعتبار الأوامر والنواهي . فان المصلحة وان علمناها على الجملة فنحن جاهلون بها على التفصيل فقد علمنا ان حد الزنى مثلا لمعنى الزجر بكونه في المحصن الرجم دون ضرب العنق أو الجلد الى الموت أو الى عـدد معلوم أو السجن أو الصوم أو بذل مال كالكفارات .وفي غير المحصن جلد مائة وتغريب عام دون الرجم أو القتل أو زيادة عدد الجلد على المائة أو نقصانه عنها الى غير ذلك من وجوه الزجر الممكنة في العقل هذا كله لم نقف على تحقيق المصلحة فيما حد فيه على

الخصوص دون غيره . واذا لم نعقل ذلك ولا يمكن ذلك للعقول دل على ان فيها حد من ذلك مصلحة لا نعلمها . وهكذا يجري الحكم في سائر ما يعقل معناه . أما التعبدات فهي احرى بذلك فلم يبق لنا اذاً وَزَر[1] دون الوقوف مع مجرد الأوامر والنواهي . وكثيراً ما يظهر لنا ببادىء الرأي للأمر أو النهي معنى مصلحي ويكون في نفس الأمر بخلاف ذلك يبينه نص آخر يعارضه فلا بد من الرجوع الى ذلك النص دون اعتبار ذلك المعنى . وأيضاً فقد مر في كتاب المقاصد ان كل أمر ونهي لا بد فيه من معنى تعبدي واذا ثبت هذا لم يكن لاهماله سبيل فكل معنى يؤدي الى عدم اعتبار مجرد الأمر والنهي لا سبيل الى الرجوع اليه فاذاً المعنى المفهوم للأمر والنهي ان كر عليه بالاهمال فلا سبيل اليه والا فالحاصل الرجوع الى الأمر والنهي دونه فآل الأمر في القول باعتبار المصالح انه لا سبيل الى اعتبارها مع الأمر والنهي وهو المطلوب

ولا يقال ان عدم الالتفات الى المعاني اعراض عن مقاصد الشارع المعلومة كما في قول القائل لا يجوز الوضوء بالماء الذي بال فيه الانسان فان كان قد بال في اناء ثم صبه في الماء جاز الوضوء به * لانا نقول هذا أيضاً معارض بما يضاده في الطرف الآخر في تتبع المعاني مع الغاء الصيغ كما قيل في قوله عليه الصلاة والسلام في اربعين شاة شاة ان المعنى قيمة شاة لان المقصود سد الخلة * وذلك حاصل بقيمة الشاة فجعل الموجود معدوما والمعدوم موجوداً . وادى ذلك الى ان لا تكون الشاة واجبة وهو عين المخالفة واشباه ذلك من اوجه المخالفة الناشئة عن تتبع المعاني واذا كانت المعاني غير معتبرة باطلاق وانما تعتبر من حيث هي مقصود الصيغ فاتباع انفس الصيغ التي هي الأصل واجب لانها مع المعاني كالأصل مع الفرع . ولا يصح اتباع الفرع مع الغاء الأصل ويكفي من التنبيه على رجحان هذا النحو ما ذكر

والثاني من النظرين هو من حيث يفهم من الأوامر والنواهي قصد شرعي

(١) بفتحتين الملجأ والمعتصم

بحسب الاستقراء وما يقترن بها من القرائن الحالية أو المقالية الدالة على أعيان المصالح في المأمورات والمفاسد في المنهيات فان المفهوم من قوله (اقيموا الصلاة) المحافظة عليها والادامة لها . ومن قوله « اكلفوا من العمل ما لكم به طاقة » الرفق بالمكلف خوف العنت أو الانقطاع لا ان المقصود نفس التقليل من العبادة أو ترك الدوام على التوجه لله . وكذلك قوله (فاسعوا الى ذكر الله) مقصوده الحفظ على اقامة الجمعة وعدم التفريط فيها لا الأمر بالسعي اليها فقط . وقوله (وذروا البيع) جار مجرى التوكيد لذلك بالنهي عن ملابسة الشاغل عن السعي لا ان المقصود النهي عن البيع مطلقاً في ذلك الوقت على حد النهي عن بيع الغرر أو بيع الربا أو نحوهما . وكذلك اذا قال لا تصوموا يوم النحر المفهوم منه مثلا قصد الشارع الى ترك ايقاع الصوم فيه خصوصا . ومن قوله لا تواصلوا أو قوله • لا تصوموا الدهر الرفق بالمكلف ان لا يدخل فيما لا يحصيه ولا يدوم عليه • ولذلك كان عليه الصلاة والسلام يواصل ويسرد الصوم[1] كان يصوم حتى يقال لا يفطر ويفطر حتى يقال لا يصوم وواصل عليه الصلاة والسلام وواصل السلف الصالح مع علمهم بالنهي تحققا بان مغزى النهي الرفق والرحمة لا ان مقصود النهي عدم ايقاع الصوم ولا تقليله وكذلك سائر الأوامر والنواهي التي مغزاها راجع الى هذا المعنى كما انه قد يفهم من مغزي الأمر والنهى الاباحة وان كانت الصيغة لا تقتضي بوضعها الأصلي ذلك • كقوله تعالى (واذا حللتم فاصطادوا)*(فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض) اذ علم قطعاً ان مقصود الشارع ليس ملابسة الاصطياد عند الاحلال ولا الانتشار عند انقضاء الصلاة وانما مقصوده ان سبب المنع من هذه الأشياء قدزال وهو انقضاء الصلاة[2] وزوال حكم الاحرام فهذا النظر يعضده الاستقراء أيضاً • وقد مر منه امثلة • وأيضاً فقد قام الدليل على اعتبار

---

(١) أي يواليه ويتابعه تعليما للأمة كيف تجاهد نفسها وتصبر عند صدمات الشدائد

(٢) أي السبب بوصف الزوال هو انقضا الصلاة وزوال حكم الاحرام والا فالاحرام والصلاة هما السببان المانعان

المصالح شرعا وان الأوامر والنواهي مشتملة عليها فلو تركنا اعتبارها على الاطلاق لكنا قد خالفنا الشارع من حيث قصدنا موافقته • فان الفرض ان هذا الأمر وقع لهذه المصلحة فاذا الغينا النظر فيها في التكاليف بمقتضى الأمر كنا قد اهملنا في الدخول تحت حكم الأمر ما اعتبره الشارع فيه فيوشك ان نخالفه في بعض موارد ذلك الأمر • وذلك ان الوصال وسرد الصيام قد جاء النهي عنه وقد واصل عليه الصلاة والسلام باصحابه حين نهاهم فلم ينتهوا وفي هذا امران ان اخذنا بظاهر النهي * احدهما انه نهاهم فلم ينتهوا فلو كان المقصود من النهي ظاهره لكانوا قد عاندوا نهيه بالمخالفة مشافهة . وقابلوه بالعصيان صراحا . وفي القول بهذا ما فيه * والآخر انه واصل بهم حين لم يمتثلوا نهيه ولو كان النهي على ظاهره لكان تناقضاً وحاشى لله من ذلك• وانما كان ذلك النهي للرفق بهم خاصة وابقاء عليهم فلما لم يسامحوا أنفسهم بالراحة وطلبوا فضيلة احتمال التعب في مرضاة الله أراد عليه الصلاة والسلام ان يريهم بالفعل ما نهاهم لأجله . وهو دخول المشقة حتى يعلموا ان نهيه عليه الصلاة والسلام هو الرفق بهم والأخلق بالضعفاء الذين لا يصبرون على احتمال اللأواء(١) في مرضاة ربهم . وأيضا فان النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن أشياء وأمر باشياء واطلق القول فيها اطلاقا ليحملها المكلف في نفسه : وفي غيره على التوسط لا على مقتضى الاطلاق الذي يقتضيه لفظ الأمر والنهي • فجاء الأمر بمكارم الأخلاق وسائر الأمور المطلقة والنهي عن مساوي الأخلاق وسائر المناهي المطلقة . وقد تقدم ان المكلف جعل له النظر فيها بحسب ما يقتضيه حاله ومنته . ومثل ذلك لا يتأتى مع الحمل على الظاهر مجرداً من الالتفات الى المعاني وقد نهي عليه الصلاة والسلام عن بيع الغرر . وذكر منه أشياء

(١) أي المشقة والشدة (٢) هي بضم الميم القوة وخص بعضهم بها قوة القلب

كبيع الثمرة قبل ان تزهي (١) وبيع حبل الحبلة والحصاة (٢) وغيرها . واذا اخذنا بمقتضى مجرد الصيغة امتنع علينا بيع كثير مما هو جائز بيعه وشراؤه كبيع الجوز واللوز والقسطل (٣) في قشرها وبيع الخشبة . والمغيبات في الأرض . والمقاثي كلها بل كان يمتنع كل ما فيه وجه مغيب كالديار والحوانيت المغيبة الأسس والأنقاض (٤) وما اشبه ذلك مما لا يحصى ولم يأت فيه نص بالجواز . ومثل هذا لا يصح فيه القول بالمنع اصلا لان الغرر المنهي عنه محمول على ما هو معدود عند العقلاء غررا متردداً بين السلامة والعطب فهو مما خص بالمعنى المصلحي ولا يتبع فيه اللفظ بمجرده . وأيضاً فالأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساو فى دلالة الاقتضاء والتفرقة بين ما هو منها أمر وجوب أو ندب . وما هو نهي تحريم أو كراهة لا تعلم من النصوص وان علم منها بعض فالأكثر منها غير معلوم وما حصل لنا الفرق بينها الا باتباع المعاني والنظر الى المصالح وفي أي مرتبة تقع وبالاستقراء المعنوى ولم نستند فيه لمجرد الصيغة والالزم . في الأمر ان لا يكون في الشريعة الا على قسم واحد لا على أقسام متعددة . والنهي كذلك أيضاً . بل تقول كلام العرب على الاطلاق لا بد فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ والا صار ضحكة وهزءة (٥) الا ترى الى قولهم فلان .

(١) هي مضارع أزهى النبت يزهى اذا احمر أو اصفر ويقال زها النبت يزهو اذا نبت ثمره . وقيل هما بمعنى الاحمرار والاصفرار قال أبو الخطاب لا يقال للنخل الا يزهي ولا يقال فيه يزهو وفي رواية ابن عمر « نهي عن بيع النخل حتى يزهي » وروي عن أنس بن مالك انه عليه السلام « نهى عن بيع الثمر حتى يزهو » أي يحمر أو يصفر

(٢) في الحديث نهي عن بيع الحصاة وهو أن يقول المشترى أو البائع اذا نبذت الحصاة اليك . فقد وجب البيع وقيل هو أن يقول بعتك من السلع ما تقع عليه حصاتك اذا رميت بها أو بعتك . من الارض الى حيث تنتهي حصاتك والكل فاسد من بيوع الجاهلية وغرر لما فيها من الجهالة

(٣) في التذكرة هو عند أهل مصر اسم للنبت المسمى شاه بلوط وهو المعروف الآن بأبي فروة اه (٤) جمع نقض بكسر النون و هو اسم البناء المنقوض اذا هدم وفي الاستعمال . هنا توسع لا يخفي

(٥) في اللسان رجل ضحكة بالتسكين يضحك منه وعن الليث الضحكة بفتح الحاء الرجل الكثير الضحك . يعاب عليه اه ورجل هزأة بالتسكين يهزأ به وقيل يهزأ منه اه

أسد أو حمار أو عظيم الرماد أو جبان الكلب • وفلانة بعيدة مهوي القرط[١] • وما لا ينحصر من الأمثلة لو اعتبر اللفظ بمجرده لم يكن له معنى معقول فما ظنك بكلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم • وعلى هذا المساق يجري التفريق بين البول في الماء الدائم وصبه من الاناء فيه

وقد حكى امام الحرمين عن ابن سريج انه ناظر ابا بكر بن داود الاصبهاني في القول بالظاهر فقال له ابن سريج أنت تلتزم الظواهر . وقد قال تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) فما تقول فيمن يعمل مثقال ذرتين فقال مجيبا الذرتان ذرة وذرة • فقال ابن سريج فلو عمل مثقال ذرة ونصف فتبلد وانقطع • وقد نقل عياض عن بعض العلماء ان مذهب داود بدعة ظهرت بعد المائتين • وهذا وان كان تغاليا في رد العمل بالظاهر فالعمل بالظواهر أيضاً على تتبع وتغال بعيد عن مقصود الشارع كما ان اهمالها اسراف أيضا كما تقدم في آخر كتاب المقاصد • وسيذكر بعد أن شاء الله تعالى

(فصل) فاذا ثبت هذا وعمل العامل على مقتضى المفهوم من علة الأمر والنهي فهو جار على السنن القويم موافق لقصد الشارع في ورده وصدره • ولذلك أخذ السلف الصالح انفسهم بالاجتهاد في العبادة والتحري في الأخذ بالعزائم وقهروها تحت مشقات التعبد فانهم فهموا ان الأوامر والنواهي واردة مقصودة من جهة الآمر والناهي (لينظر كيف تعملون) * (وليبلوكم أيكم أحسن عملا) لكن لما كان المكلف ضعيفا في نفسه ضعيفا في عزمه ضعيفا في صبره عذره ربه الذى علمه كذلك وخلقه عليه • فجعل له من جهة ضعفه رفقا يستند اليه في الدخول في الأعمال . وأدخل في قلبه حب الطاعة وقواه عليها وكان معه عند صبره على بعض الزعازع المشوشة[٢] والخواطر

(١) بضم فسكون نوع من الحلي يعلق في الأذن يعرف بالحلق ويقال له لغة أيضاً الشنف بفتح فسكون .

(٢) في اللسان قال الجوهرى التشويش التخليط وقال ابو منصور لا أصل له في العربية . وانما هو من كلام المولدين واصله التهويش وهو التخليط

المشغبة (١) وكان من جملة الرفق به ان جعل له مجالا في رفع الحرج عندصدماته وتهيئته في أول العمل بالتخفيف استقبالا بذلك ثقل المداومة حتى لا يصعب عليه البقاء فيه والاستمرار عليه . فاذا داخل العبد حب الخير وانفتح له يسر المشقة صار الثقيل عليه خفيفا فتوخى مطلق الأمر بالعبادة بقوله (وتبتل اليه تبتيلا)* (وما خلقت الجن والانس الاليعبدون) فكأن المشقة وضدها اضافيان لاحقيقيان كما تقدم في مسائل الرخص • فالأمر متوجه وكل احد فقيه نفسه • فاذا كان الأمر والنهي المراد بهما الرفق والتوسعة على العبد اشتركت الرخص معهما في هذا القصد فكان الأمر والنهي في العزائم مقصوداً ان يمتثل على الجملة • وفي الرفق راجعا الى جهة العبد اذا اختار مقتضى الرفق فمثل الرخصة واذا اختار خلافه فعلى مقتضى العزيمة التي اقتضاها قوله (وتبتل اليه تبتيلا) واشباهه

(فصل) وأما الأوامر والنواهي غير الصريحة فضروب * احدهاما جاء مجيء الاخبار عن تقرير الحكم كقوله تعالى (كتب عليكم الصيام)* (والوالدات يرضعن أولادهن)* (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا) *(فكفارته اطعام عشرة مساكين) واشباه ذلك مما فيه معنى الأمر فهذا ظاهر الحكم وهو جار مجرى الصريح من الأمر والنهي * والثاني ما جاء مجيء مدحه او مدح فاعله في الأوامر او ذمه أو ذم فاعله في النواهي . وترتيب الثواب على الفعل في الأوامر . وترتيب العقاب في النواهي او الاخبار بمحبة الله في الأوامر والبغض والكراهية او عدم الحب في النواهي • وأمثلة هذا الضرب ظاهرة كقوله (والذين آمنوا بالله ورسله أولئك هم الصديقون) وقوله (بل انتم قوم مسرفون) وقوله (ومن يطع الله ورسوله ندخله جنات ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده ندخله ناراً) وقوله (والله يحب المحسنين) وقوله (انه لا يحب المسرفين)* (ولا يرضى لعباده الكفر)* (وان تشكروا يرضه

---

(١) أى الموقعة في الشغب بسكون الغين وهو الفتنة والعامة تفتحها

لكم) وماأشبه ذلك فان هذه الأشياء دالة على طلب الفعل فى المحمود وطلب الترك في المذموم من غير اشكال * والثالث مايتوقف عليه المطلوب كالمفروض في مسألة مالا يتم الواجب الا به • وفي مسألة الأمر بالشيء هل هو نهى عن ضده وكون المباح مأموراً به بناء على قول الكعبي وماأشبه ذلك من الأوامر والنواهى التي هى لزومية للأعمال لا مقصودة لأنفسها • وقد اختلف الناس فيها وفي اعتبارها وذلك مذكور في الأصول • ولكن اذا بنينا على اعتبارها فعلى القصد الثاني لا على القصد الأول • بل هى اضعف في الاعتبار من الأوامر والنواهى الصريحة التبعية كقوله (وذروا البيع) لان رتبة الصريح ليست كرتبة الضمني في الاعتبار أصلا • وقد مر فى كتاب المقاصد أن المقاصد الشرعية ضربان • مقاصد اصلية ومقاصد تابعة • فهذا القسم في الأوامر والنواهي مستمد من ذلك وفي الفرق بينهمافقه كثير • ولا بدمن ذكرمسألة تقررها في فصل تبين ذلك حتى تتخذ دستوراً لأمثالها في فقه الشريعة بحول الله

(فصل) الغصب عند الفقهاء هو التعدى على الرقاب والتعدى مختص بالتعدى على المنافع دون الرقاب . فاذا قصد الغاصب تملك رقبة المغصوب فهو منهى عن ذلك آثم فيما فعل من جهة ما قصد وهو لم يقصد الا الرقبة فكان النهي أولا عن الاستيلاء على الرقبة وأما التعدي على المنافع فالقصد فيه تملك المنافع دون الرقبة فهو منهى عن ذلك الانتفاع من جهة ما قصد وهو لم يقصد الا المنافع لكن كل واحد منهما يلزمه الآخر بالحكم التبعي وبالقصد الثاني لا بالقصد الأول. فاذا كان غاصبا فهو ضامن للرقاب لا للمنافع وانما يضمن قيمة الرقبة يوم الغصب لا بارفع القيم . لان الانتفاع تابع فاذا كان تابعا صار النهي عن الانتفاع تابعاً للنهى عن الاستيلاء على الرقبة فلذلك لا يضمن قيمة المنافع الا على قول بعض العلماء بناء على ان المنافع مشاركة فى القصد الاول . والأظهر أن لا ضمان عليه لعموم قوله

عليه الصلاة والسلام «الخراج بالضمان» [1] وسبب ذلك ما ذكر من أن النهى عن الانتفاع غير مقصود لنفسه بل هو تابع للنهي عن الغصب وانما هو شبيه بالبيع وقت النداء . فاذا كان البيع مع التصريح بالنهى صحيحا عند جماعة من العلماء لكونه غير مقصود فى نفسه فأولى أن يصح مع النهى الضمني. وهذا البحث جار في مسألة ما لا يتم الواجب الا به هل هو واجب أم لا . فان قلنا غير واجب فلا اشكال • وان قلناواجب فليس وجوبه مقصوداً في نفسه . وكذلك مسألة الأمر بالشيء هل هو نهى عن ضده والنهى عن الشيء هل هو أمر باحد اضداده فان قلنا بذلك فليس بمقصود لنفسه فلا يكون للأمر والنهى حكم منحتم الا عند فرضه مقصوداً بالقصد الأول وليس كذلك . أما اذا كان متعديا فضمانه ضمان التعدي لا ضمان الغصب فان الرقبة تابعة فاذا كان كذلك صار النهى عن امساك الرقبة تابعاً للنهي عن الاستيلاء على المنافع فلذلك يضمن بارفع القيم مطلقا ويضمن ما قل وما كثر . وأما ضمان الرقبة في التعدي فعند التلف خاصة من حيث كان تلفها عائداً على المنافع بالتلف بخلاف الغصب في هذه الأشياء ولو كان أمرهما واحداً لما فرق بينهما مالك ولا غيره . قال مالك في الغاصب والسارق اذا حبس المغصوب أو المسروق عن أسواقه ومنافعه ثم رده بحاله لم يكن لربه ان يضمنه وان كان مستعيرا أو متكاريا ضمن قيمته • وهذا التفريع انما هو على المشهور في مذهب مالك واصحابه والا فاذا بنينا على غيره فالمأخذ آخر والأصل المبني عليه ثابت فالقائل باستواء البابين ينبني قوله علي مأخذ . منها القاعدة التي يذكره أهل المذهب . وهى هل الدوام كالابتداء . فان قلنا ليس الدوام كالابتداء

(١) الخراج غلة العبد والامة قال ابن الاثيرفي تفسير الحديث يريد بالخراج ما يحصل من غلة العين المبتاعة عبداً كان أو امة اوملكا وذلك أن يشتريه فيستغله زمانا ثم يعثر فيه على عيب قديم فله رد العين المبيعة وأخذ الثمن ويكون للمشترى ما استغله لان المبيع لو كان تلف في يده لكان من ضمانه ولم يكن على البائع شيء وباء الضمان متعلقة بمحذوف تقديره الخراج مستحق بالضمان أى بسببه اه ولابي عبيد وغيره من أهل العلم ما يشبه هذا

فذلك جار على المشهور في الغصب فالضمان يوم الغصب والمنافع تابعة . وان قلنا انه كالا بتداء فالغاصب في كل حين كالمبتدىء للغصب فهو ضامن في كل وقت ضماناً جديداً فيجب أن يضمن المغصوب بارفع القيم كما قال ابن وهب وأشهب وعبد الملك . قال ابن شعبان لان عليه أن يرده في كل وقت ومتى لم يرده كان كمغتصبه حينئذ . ومنها القاعدة المتقررة وهى أن الأعيان لا يملكها في الحقيقة الا باريها تعالى وانما للعبد منها المنافع . واذا كان كذلك فهل القصد الى ملك الرقاب منصرف الى ملك المنافع أم لا • فان قلنا هو منصرف اليها اذ اعيان الرقاب لا منفعة فيها من حيث هى اعيان بل من حيث اشتمالها على المنافع المقصودة فهذا مقتضى قول من لم يفرق بين الغصب والتعدي في ضمان المنافع . وان قلنا ليس بمنصرف فهو مقتضى التفرقة . ومنها ان الغاصب اذا قصد تملك الرقبة فهل يتقرر له عليها شبهة ملك بسبب ضمانه لها أم لا • فان قلنا انه يتقرر عليها شبهة ملك كالذي في ايدي الكفار من أموال المسلمين كان داخلا تحت قوله عليه الصلاة والسلام «الخراج بالضمان» فكانت كل غلة وثمن يعلو أو يسفل أو حادث يحدث للغاصب وعليه بمقتضى الضمان كالاستحقاق والبيوع الفاسدة • وان قلنا انه لا يتقرر له عليها شبهة ملك بل المغصوب على ملك صاحبه فكل مايحدث من غلة ومنفعة فعلى ملكه فهى له فلا بد للغاصب من غرمها لانه قد غصبها أيضا • وأما مايحدث من نقص فعلى الغاصب بعدائه(1) لان نقص الشيء المغصوب اتلاف لبعض ذاته فيضمنه كما يضمن المتعدى على المنافع لان قيام الذات من جملة المنافع هذا ايضا مما يصح ان يبني عليه الخلاف • ومنها ان يقال هل المغصوب اذا رد بحاله الى يد صاحبه يعد كالمتعدى فيه لان الصورة فيهما معا واحدة ولا اثر لقصد الغصب اذا كان الغاصب قد رد ما غصب استرواحا من قاعدة مالك في اعتبار الأفعال دون النظر الى المقاصد • والغائه الوسائط ام لا يعد كذلك • فالذي يشير اليه

(1) بفتح المهملتين مصدر عدا أى ظلم

قول مالك هنا ان للقصد أثرا • وظاهر كلام ابن القاسم ان لاأثر له • ولذلك لما قال مالك في الغاصب أو السارق اذا حبس الشيء المأخوذ عن اسواقه ثم رده بحاله لم يكن لربه ان يضمنه وان كان مستعيراً أو متكاريا ضمن قيمته. قال ابن القاسم لولا ماقاله مالك لجعلت على السارق مثل ما جعل على المتكاري. فهذه أوجه يمكن اجراءُ الخلاف في مذهب مالك وغيره عليها مع بقاء القاعدة المتقدمة على حالها. وهى ان ما كان من الأوامر أو النواهى بالقصد الأول فحكمه منحتم بخلاف ما كان منه بالقصد الثانى فاذا نظر في هذه الوجوه بالقاعدة المذكورة ظهر وجه الخلاف. وربما خرجت عن ذلك أشياء ترجع الى الاستحسان ولا تنقض اصل القاعدة والله أعلم • واعلم ان مسألة الصلاة في الدار المغصوبة اذا عرضت على هذا الأصل تبين منه وجه صحة مذهب الجمهور القائلين بعدم بطلانها. ووجه مذهب ابن حنبل واصبغ وسائر القائلين ببطلانها. وقد اذكرت هذه المسألة مسألة اخرى ترجع الى هذا المعني وهى

المسألة الثامنة

الأمر والنهى اذا تواردا على متلازمين فكان احدهما مأمورا به والآخر منهيا عنه عند فرض الانفراد وكان احدهما في حكم التبع للآخر وجودا أو عدما فان المعتبر من الاقتضاءين ما انصرف الى جهة المتبوع. وأما ما انصرف الى جهة التابع فملغى وساقط الاعتبار شرعا. والدليل على ذلك امور * احدها ماتقدم تقريره في المسألة قبلها هذا [1] وان كان الأمر والنهى هنالك غير صريح وهنا صريح فلا فرق بينهما اذا ثبت حكم التبعية • ولذلك نقول ان القائل ببطلان البيع وقت النداء لم يبن على كون النهى تبعيا وانما بنى البطلان على كونه مقصودا

(١) كلمة هذا هنا للفصل بين الكلامين وهي تقع قليلا في كلام المؤلفين

والثاني انه لايخلو اذا تواردا على المتلازمين اما ان يردا معا عليهما أو لا يردا البتة • أو يرد احدهما دون الآخر • والأول غير صحيح اذقدفرضناهما متلازمين فلا يمكن الامتثال في التلبس بهما لاجتماع الأمر والنهى فمن حيث اخذ في العمل صادمه النهى عنه • ومن حيث تركه صادمه الأمر فيؤدي الى اجتماع الأمر والنهى على المكلف فعل أو [1] ترك وهو تكليف بما لا يطاق وهو غير واقع فما ادى اليه غير صحيح • والثاني كذلك أيضا • لان الفرض ان الطلبين توجها فلا يمكن ارتفاعهما معا فلم يبق الا ان يتوجه احدهما دون الثانى وقد فرضنا أحدهما متبوعاً وهو المقصود أولاً والآخر تابعاً وهو المقصود ثانيا . فتعين توجه ما تعلق بالمتبوع دون ما تعلق بالتابع ولا يصح العكس لانه خلاف المعقول

والثالث الاستقراء من الشريعة كالعقد على الأصول مع منافعها وغلاتها والعقد على الرقاب مع منافعها وغلاتها فان كل واحد منهما مما يقصد في نفسه فللانسان ان يتملك الرقاب ويتبعها منافعها . وله ايضاً أن يتملك انفس المنافع خاصة وتتبعها الرقاب من جهة استيفاء المنافع • ويصح القصد الى كل واحد منهما • فمثل هـذه الأمثلة يتبين فيها وجه التبعية بصور لا خلاف فيها • وذلك ان العقد في شراء الدار اوالفدان[2] أوالجنة [3] أوالعبدأوالدابة أو الثوب وأشباه ذلك جائز بلا خلاف وهو عقد على الرقاب لا على المنافع التابعة لها • لان المنافع قد تكون موجودة والغالب أن تكون وقت العقد معدومة • واذا كانت معدومة امتنع العقد عليها للجهل بها من كل جهة ومن كل طريق اذ لا يدري مقدارها ولا صفتها ولا مدتها ولا غير ذلك بل لا يدرى هل توجد من أصـل أم لا فلا يصح العقد عليها على فرض انفرادها للنهى عن بيع الغرر والمجهول• بل العقـد على الابضاع لمنافعها جائز . ولو

---

(١) الأنسب العطف بالواو (٢) في اللسان الفدان بتشديد الدال المزرعة اهـ
(٣) أي البستان والحديقة وقيل لاتكون الجنة في كلام العرب الا وفيها نخل وعنب فاذلم يكن فيها ذلك وكانت ذات شجر فهي حديقة وليست بجنة

انفرد العقد على منفعة البضع لامتنع مطلقا ان كان وطئا . ولا متنع فيما سوى البضع أيضاً الا بضابط يخرج المعقود عليه من الجهل الى العلم كالخدمة والصنعة وسائر منافع الرقاب المعقود عليها على الانفراد . والعكس كذلك ايضاً. كمنافع الأحرار يجوز العقد عليها في الاجارات على الجملة باتفاق . ولا يجوز العقد على الرقاب باتفاق ومع ذلك فالعقد على المنافع فيه يستتبع العقد على الرقبة • اذ الحر محجور عليه زمن استيفاء المنفعة من رقبته بسبب العقد. وذلك اثر كون الرقبة معقوداً عليها لـكن بالقصد الثاني وهذا المعنى أوضح من أن يستدل عليه .وهو على الجملة يعطي أن التوابع مع المتبوعات لا يتعلق بها من حيث هي توابع امر ولا نهي وانما يتعلق بها الأمر والنهي اذا قصدت ابتداء وهي اذ ذاك متبوعة لا تابعة

فان قيل هذا مشكل بامور * أحدها أن العلماء . قالوا ان الرقاب وبالجملة الذوات لا يملـكها الا الله تعالى وانما المقصود في التملك شرعا منافع الرقاب لان المنافع هى التي تعود على العباد بالمصالح لا انفس الذوات. فذات الأرض او الدار أو الثوب أو الدرهم مثلا لا نفع فيها ولا ضر من حيث هي ذوات وانما يحصل المقصود بها من حيث ان الأرض تزدرع مثلا والدار تسكن او الثوب يلبس والدرهم يشـترى به ما يعود عليه بالمنفعة فهذا ظاهر حسبما نصوا عليه . واذا كان كذلك فالعقد أولا انما وقع على المنافع خاصة والرقاب لا تدخل تحت الملك فلا تابع ولا متبوع واذا لم يتصور فيما تقدم وأشـباهه تابع ومتبوع بطل. فـكل ما فرض من المسائل خارج عن تمثيل الأصل المستدل عليه فلا بد من اثباته اولاً واقعا في الشريعه ثم الاستدلال عليه ثانيا

والثاني ان سـلمنا ان الذوات هى المعقود عليها فالمنافع هى المقصود • اولا منها لما تقـدم من ان الذوات لا نفع فيها ولا ضر من حيث هى ذوات فصار المقصود اولاً هى المنافع وحين كانت المنافع لا تحصل على الجملة الا عند تحصيل الذوات سعي العقلاء في تحصيلها . فالتابع اذاً في القصد هي الذوات

والمتبوع هو المنافع فاقتضى هذا بحكم ما تحصل أولا أن تكون الذوات مع المنافع في حكم المعدوم وذلك باطل اذ لا تكون ذات الحر تابعة لحكم منافعه باتفاق . بل لا تكون الاجارة ولا الكراء في شيء يتبعه ذات ذلك الشيء . فا كتراء الدار يملك منفعتها ولا يتبعه ملك الرقبة • وكذلك كل مستأجر من أرض أو حيوان أو عرض أو غير ذلك • فهذا اصل منخرم ان كان مبنياً على أمثال هذه الأمثلة

والثالث انا وجدنا الشارع نص على خلاف ذلك فانه قال « من باع نخلا قد أبرت[1] فثمرها للبائع الا ان يشترطها المبتاع» وقال«من باع عبداً وله مال فماله لسيده الا ان يشترطه المبتاع » فهذان حديثان لم يجعلا المنفعة للمبتاع بنفس العقد مع أنها عندكم تابعة للأصول كسائر منافع الأعيان بل جعل فيهما التابع للبائع ولا يكون كذلك الا عند انفصال الثمرة عن الأصل حكما وهو يعطى في الشرع انفصال التابع من المتبوع وهو معارض لما تقدم فلا يكون صحيحاً * والرابع ان المنافع مقصودة بلا خلاف بين العقلاءوأرباب العوائد وان فرض الأصل مقصوداً فكلاهما مقصود ولذلك يزاد في ثمن الأصل بحسب زيادة المنافع وينقص منها (٢) بحسب نقصانها • واذا ثبت هذافكيف تكون المنافع ملغاة وهي مثمونة معتد بها في اصل العقد مقصودة فهذا يقتضى القصد اليها وعدم القصد اليها معاً وهو محال

ولا يقال ان القصد اليها عادى وعدم القصد اليها شرعي فانفصلا فلا تناقض * لانا نقول كون الشارع غير قاصد لها في الحكم مبني على عدم القصد اليها عرفا وعادة لان من أصول الشرع اجراء الأحكام على العوائد . ومن أصوله مراعاة المصالح ومقاصد المكلفين فيها اعني في غير العبادات المحضة . واذا تقرر أن مصالح الأصول هي المنافع وان المنافع مقصودة عادة وعرفا للعقلاء ثبت أن حكم الشرع بحسب ذلك . وقد قلتم إن المنافع ملغاة شرعاً

(١) بضم أوله وكسر الباء المشددة أي اصلحت أو لقحت (٢) الأنسب منه أي من ثمن الاصل

مع الأصول فهي اذاً ملغاة في عادات العقلاء لكن تقرر انها مقصودة في عادات العقلاء هذا خلف محال

فالجواب عن الأول ان ماأصلوه صحيح ولا يقدح في مقصودنا لان الصفات (١) أيضاً والأفعال ليس للعبد فيها ملك حقيقي الا مثل ماله في الصفات والذوات فكما تضاف الأفعال الى العباد كذلك تضاف اليهم الصفات والذوات ولا فرق بينهما الا أن من الأفعال ما هو لنا مكتسب وليس من الصفات ولا الذوات شيء مكتسب لنا . وما اضيف لنا من الأفعال كسبا فانما هي أسباب لمسببات هي انفس المنافع والمضار أوطريق اليها ومن جهتها كلفنا في الأسباب بالأمر والنهي . وأما أنفس المسببات من حيث هي مسببات فمخلوقة لله تعالى حسبما تقرر في كتاب الأحكام فكما يجوز اضافة المنافع والمضار الينا وان كانت غير داخلة تحت قدرتنا كذلك الذوات يصح اضافتها الينا على ما يليق بنا . ويدلك على ذلك أن منها ما يجوز التصرف فيه بالاتلاف والتغيير كذبح الحيوان وقتله للمأكلة واتلاف المطاعم والمشارب والملابس بالأكل والشرب واللباس وما أشبه ذلك . وأبيح لنا اتلاف مالا ينتفع به اذا كان مؤذيا او لم يكن مؤذيا وكان اتلافه تكملة لما ليس بضروري ولا حاجي من المنافع كازالة الشجرة المانعة للشمس عنك وما أشبه ذلك • فجواز التصرف في انفس الذوات بالاتلاف والتغيير وغيرهما دليل على صحة تملكها شرعا ولا يبقى بيننا وبين من اطلق تلك العبارة أن الذوات لا يملكها الا الله سوى الخلاف في اصطلاح . وأما حقيقة المعنى فمتفق عليها . واذا ثبت ملك الذوات وكانت المنافع ناشئة عنها صح كون المنافع تابعة وتصور معنى القاعدة

والجواب عن الثاني انه ان سلم على الجملة فهو في التفصيل غير مسلم أما ان المقصود المنافع فكذلك نقول الا ان المنافع لا ضابط لها الا ذواتها التي نشأت عنها . وذلك أن منافع الأعيان لا تنحصر وان انحصرت الأعيان

(١) الانسب لان الافعال ليس للعبد الخ كما لا يخفى

فان العبد مثلا قد هيء في أصل خلقته الى كل ما يصلح له الآدمي من الخدم والحرف والصنائع والعلوم والتعبدات . وكل واحد من هذه الخمسة جنس تحته انواع تكاد تفوت الحصر . وكل نوع تحته اشخاص من المنافع لا تتناهى هذا وان كان في العادة لا يقدر على جميع هذه الأمور فدخوله في جنس واحد معرقا فيه او في بعض اصنافه يكفي في حصر مالا يتناهى من المنافع بحيث يكون كل شخص منها تصح موآجرته عليه من الغير بأجرة ينتفع بها عمره • وكذلك كل رقبة من الرقاب وعين من الأعيان المملوكة للانتفاع بها فالنظر الى الأعيان نظر الى كليات المنافع . وأما اذا نظرنا الى المنافع فلا يمكن حصرها في حيز واحد وانما يحصر منها بعض اليه يتوجه القصد بحسب الوقت والحال والامكان . فحصل القصد من جهتها جزئياً لا كلياً ولم تنضبط المنافع من جهتها قصداً لا في الوقوع وجوداً ولا في العقد عليها شرعا لحصول الجهالة حتى يضبط منها بعض الى حد محدود وشيء معلوم • وذلك كله جزئي لا كلي • فاذاً النظر الى المنافع خصوصا نظر الى جزئيات المنافع . والكلي مقدم على الجزئي طبعا وعقلا . وهو أيضا مقدم شرعا كما مر . فقد تبين من هذا على تسليم ان المقصود المنافع ان الذوات هى المقدمة المقصودة أولا المتبوعة وان المنافع هى التابعة وظهر لك حكمة الشارع في اجازة ملك الرقاب لاجل المنافع وان كانت غير معلومة ولا محصورة • ومنع مالك المنافع خصوصاً الا على الحصر والضبط والعلم المقيد المحاط به بحسب الامكان • لان انفس الرقاب ضابط كلي لجملة المنافع فهو معلوم من جهة الكلية الحاصلة بخلاف انفس المنافع مستقلة بالنظر فيها فانها غير منضبطة في انفسها ولا معلومة امدا ولا حدا ولا قصدا ولا ثمنا ولا مثمونا فاذا ردت الى ضابط يليق بها يحصل العلم من تلك الجهات امكن العقد عليها والقصد في العادة اليها . فان اجازه الشارع جاز والا امتنع . وماذكر في السؤال من المنافع اذا كانت هي المقصودة فالرقاب تابعة اذ هي الوسائل الى المقصود فان اراد انها تابعة لها مطلقا فممنوع

عما تقدم • وان اراد تبعية ما فسلم ولا يلزم من ذلك محظور • فان الأمور الكلية قد تتبع جزئياتها بوجه ما ولا يلزم من ذلك تبعيتها لها مطلقا . وايضا فالايمان اصل الدين ثم انك تجده وسيلة وشرطا في صحة العبادات حسبما نصوا عليه والشرط من توابع المشروط فيلزم اذاً على مقتضى السؤال ان تكون الأعمال هي الأصول والايمان تابع لها • أو لا ترى انه يزيد بزيادة الأعمال وينقص بنقصانها لكن ذلك باطل فلا بد ان تكون التبعية ان ظهرت في الأصل جزئية لا كلية • وكذلك نقول ان العقد على المنافع بانفرادها يتبعها الأصول من حيث ان المنافع لا تستوفي الا من الأصول فلا تخلو الأصول من ابقاء يد المنتفع عليها وتحجيرها عن انتفاع صاحبها بها كالعقد على الأصول سواء وهو معنى الملك الا انه مقصور على الانتفاع بالمنافع المعقود عليها ومنقض بانقضائها فلم يسم في الشرع ولا في العرف ملكا وان كان كذلك في المعنى • لان العرف العادى والشرعى قد جرى بان التملك في الرقاب هو التملك المطلق الأبدى الذي لا ينقطع الا بالموت أو بانتفاع صاحبها بها أو المعاوضة عليها وقد كره مالك للمسلم ان استأجر نفسه من الذمى لانه لما ملك منفعة المسلم صار كأنه قد ملك رقبته وامتنع شراء الشيء على شرط فيه تحجير كشراء الأمة على ان يتخذها ام ولد أو على ان لا يبيع ولا يهب وما أشبه ذلك لأنه لما حجر عليه بعض منافع الرقبة فكأنه لم يملكها ملكا تاماً وليس بشركة لان الشركة على الشياع وهذا ليس كذلك . وانظر في تعليل مالك المسألة في باب ما يفعل بالوليدة اذا بيعت في الموطأ فقد تبين ان هذا الأصل المستدل عليه مؤسس لا منخرم والحمد لله

والجواب عن الثالث ان ما ذكر فيه شاهد على صحة المسألة . وذلك ان الثمرة لما برزت في الأصل برزت على ملك البائع فهو المستحق لها اولاً بسبب سبق استحقاقه لأصلها على حكم التبعية للأصل فلما صار الأصل للمشتري ولم يكن ثم اشتراط وكانت قد ابرزت وتميزت بنفسها عن أصلها لم تنتقل المنفعة اليه

بانتقال الأصل اذ كانت قد تعينت منفعة لمن كان الاصل اليه فلو صارت للمشتري اعمالا للتبعية لكان هذا العمل بعينه قطعاً واهمالا للتبعية بالنسبة الى البائع وهو السابق في استحقاق التبعية فثبت أنها له دون المشترى . وكذلك مال العبد لما برز في يد العبد ولم ينفصل عنه أشبه الثمرة مع الأصل فاستحقه الأول بحكم التبعية قبل استحقاق الثاني له . فان اشترطه المشتري فلا اشكال وانما جاز اشتراطه وان تعلق به المانع من أجل بقاء التبعية ايضا فان الثمرة قبل الطيب مضطرة الى اصلها لا يحصل الانتفاع بها الا مع استصحابه فاشبهت وصفا من اوصاف الأصل . وكذلك مال العبد يجوز اشتراطه وان لم يجز شراؤه وحده لانه ملك العبد وفي حوزه لا يملكه السيد الا بحكم الانتزاع كالثمرة التي لم تطب

فالحاصل ان التبعية للأصل ثابتة على الاطلاق غير ان مسألة ظهور الثمرة ومال العبد تعارض فيها جهتان للتبعية جهة البائع وجهة المشتري فكان البائع اولى لأنه المستحق الأول فان اشترطه المبتاع انتقلت التبعية وهذا واضح جدا

والجواب عن الرابع ان القصد الى المنافع لا اشكال في حصوله على الجملة ولكن اذا اضيفت الى الأصل يبقى النظر هل مقصودة[1] من حيث انفسها على الاستقلال أو هي مقصودة من حيث رجوعها الى الأصل كوصف من اوصافه . فان قلت انها مقصودة على حكم الاستقلال فغير صحيح لان المنافع التي لم تبرز الى الوجود بعد مقصودة ويجوز العقد عليها مع الأصل ولكنها ليست بمقصودة الا من جهة الأصل فالقصد راجع الى الأصل . فالشجرة اذا اشتريت او العبد قبل أن يتعلم خدمة أو صناعة ولم يستفد مالا . والأرض قبل ان تكرى او تزدرع . وكذلك سائر الأشياء مقصود فيها هذه المنافع وغيرها لكن من جهة الأعيان والرقاب لا من جهة أنفس المنافع اذ هي غير موجودة بعد فليست بمقصودة اذاً قصد الاستقلال وهو المراد بانها غير مقصودة وانما المقصود الأصل . فالمنافع انما هي كالأوصاف في الأصل كشراء

(1) الأنسب هل هي مقصودة بذكر الضمير العائد على المنافع

العبد المكاتب لمنفعة الكتابة او العالم للانتفاع بعلمه او لغير ذلك من أوصافه التي لا تستقل في أنفسها ولا يمكن ان تستقل لان أوصاف الذات لا يمكن استقلالها دون الذات قد زيد [١] في أثمان الرقاب لاجلها فحصل لجهتها قسط من الثمن لا من حيث الاستقلال بل من حيث الرقاب . وقد مر أن الرقاب هي ضوابط المنافع بالكلية واذا ثبت اندفع التنافي والتناقض وصح الأصل المقرر والحمد لله . وحاصل الأمر أن الطلبين لم يتواردا على هذا المجموع في الحقيقة وانما توجه الطلب الى المتبوع خاصة

(فصل) وبقى هنا تقسيم ملائم لما تقدم وهو ان منافع الرقاب وهي التي قلنا انها تابعة لها على الجملة تنقسم ثلاثة أقسام * احدها ما كان في أصله بالقوة لم يبرز الى الفعل لا حكما ولا وجوداً كثمرة الشجر قبل الخروج . وولد الحيوان قبل الحمل . وخدمة العبد ووطء قبل حصول التهيئة [٢] وما أشبه ذلك فلا خلاف في هذا القسم ان المنافع هنا غير مستقلة في الحكم اذ لم تبرز الى الوجود فضلا عن أن تستقل فلا قصد اليها هنا البتة . وحكمها التبعية كما لو انفردت فيه الرقبة بالاعتبار * والثاني ما ظهر فيه حكم الاستقلال وجوداً وحكما او حكما عاديا أو شرعيا كالثمرة بعد اليبس . وولد الحيوان بعد استغنائه عن امه ومال العبد بعد الانتزاع وما أشبه ذلك فلا خلاف أيضاً ان حكم التبعية منقطع عنه وحكم [٣] مع الأصل حكم غير المتلازمين اذا اجتمعا قصدا لا بد من اعتبار كل واحد منهما على القصد الأول مطلقا * والثالث ما فيه الشائبتان فباينة الأصل فيه ظاهرة لكن على غير الاستقلال فلا هو منتظم في سلك الأول . ولا في الثاني . وهو ضربان * الأول ما كان هذا المعنى فيه محسوسا كالثمرة الظاهرة قبل مزايلة الأصل والعبد ذى المال الحاضر تحت ملكه . وولد الحيوان قبل الاستغناء عن أمه ونحو ذلك . والآخر ما كان في حكم المحسوس كمنافع العروض والحيوان والعقار واشباه ذلك مما حصلت

---

(١) لعله ولهذا قد زيد (٢) هو قيد فيما تقدمه من الأمثلة (٣) لعله وحكمه مع الاصل الخ

فيه التهيئة للتصرفات الفعلية كاللبس والركوب والوطء والخدمة والاستصناع والازدراع والسكنى واشباه ذلك فكل واحد من الضربين قد اجتمع مع صاحبه من وجه وانفرد عنه من وجه ولكن الحكم فيهما واحد . فالطرفان[١] يتجاذبان في كل مسألة من هذا القسم ولكن لما ثبتت التبعية على الجملة ارتفع توارد الطلبين عنه وصار المعتبر ما يتعلق بجهة المتبوع كما مر بيانه . ومن جهة أخرى لما برز التابع وصار مما يقصد تعلق الغرض في المعاوضة عليه او في غير ذلك من وجوه المقاصد التابعة على الجملة ولا ينازع في هذا ايضا ، اذ لا يصح ان تكون الشجرة المثمرة في قيمتها لو لم تكن مثمرة ، وكذلك العبد دون مال لا تكون قيمته كقيمته مع المال . ولا العبد الكاتب كالعبد غير الكاتب فصار هذا القسم من هذه الجهة محل نظر واجتهاد بسبب تجاذب الطرفين فيه . وأيضا فليس تجاذب الطرفين فيه على حد واحد بل يقوى الميل الى أحد الطرفين في حال ولا يقوى في حال اخرى . وأنت تعلم أن الثمرة حين بروزها وقبل الابار [٢] ليست في القصد ولا في الحكم كما بعد الابار وقبل بدو الصلاح ولا هي قبل بدو الصلاح كما بعد بدو الصلاح وقبل اليبس فانها قبل الابار للمشتري فاذا أبرت فهي عند أكثر العلماء للبائع الا ان يشترطها المبتاع فتكون له عند الأكثر فاذا بدا صلاحها فقد قربت من الاستقلال وبعدت من التبعية فجاز بيعها بانفرادها ولكن من اعتبر الاستقلال قال هي مبيعة على حكم الجذ [٣] كما لو يبست على رءوس الشجر فلا جائحة فيها ومن اعتبر عدم الاستقلال وابقى حكم التبعية قال حكمها على التبعية لما بقي من مقاصد الأصل فيها ووضع فيها الجوائح اعتبارا بأنها لما افتقرت الى الأصل كانت كالمضمومة اليه التابعة له فكأنها على ملك صاحب الأصل

---

(١) ما القسم الاول والثالث من هذا التقسيم (٢) هو مصدر ابر النخل والزرع يأبره ويابره بضم الباء وكسرها اذا اصلحه (٣) بالذال المعجمة أي الصرم والقطع يقال جذ النخل يجذه جذاً كما يقال جد النخل جداً بالمهملة اذا صرمه

وحين تعين وجه الانتفاع بها على المعتاد صارت كالمستقلة فكانت الجائحة اليسيرة مغتفرة فيها لان اليسير في الكثير كالتبع . ومن هنا اختلفوا في السقي بعد بدو الصلاح هل هو على البائع أم على المبتاع فاذا انتهى الطيب في الثمرة ولم يبق لها ماتضطر الى الأصل فيه وانما بقي مايحتاج اليه فيه على جهة التكملة من بقاء النضارة وحفظ المائية اختلف هل بقي فيها حكم الجائحة أم لا بناء على انها استقلت بنفسها وخرجت عن تبعية الأصل مطلقا أم لا فاذا انقطعت المائية والنضارة اتفق الجميع على حكم الاستقلال فانقطعت التبعية . وعلى نحو من هذا التقرير يجرى الحكم في كل مايدخل تحت هذه الترجمة .

(فصل) وعلى هذا الأصل تتركب فوائد . منها ان كل شيء بينه وبين الآخر تبعية جار في الحكم مجرى التابع والمتبوع المتفق عليه مالم يعارضه اصل آخر . كمسألة الاجارة على الامامة مع الأذان أو خدمة المسجد . ومسألة اكتراء الدار تكون فيها الشجرة أو مساقاة الشجر يكون بينها البياض اليسير . ومسألة الصرف والبيع اذا كان احدهما يسيرا وما اشبه ذلك من المسائل التي تتلازم في الحس أو في القصد أو في المعنى ويكون بينها قلة وكثرة فان للقليل مع الكثير حكم التبعية ثبت ذلك في كثير من مسائل الشريعة وان لم يكن بينهما تلازم في الوجود ولكن العادة جارية بان القليل اذا انضم الى الكثير في حكم الملغي قصدا فكان كالملغي حكما . ومنها ان كل تابع قصد فهل تكون زيادة الثمن لاجله مقصودة على الجملة لا على التفصيل أم هي مقصودة على الجملة والتفصيل . والحق الذي تقتضيه التبعية ان يكون القصد جمليا لا تفصيليا اذ لو كان تفصيليا لصار الى حكم الاستقلال فكان النهي واردا عليه فامتنع . وكذلك يكون اذا فرض هذا القصد فان كان جمليا صح بحكم التبعية . واذا ثبت حكم التبعية فله جهتان جهة زيادة الثمن لأجله . وجهة عدم القصد الى التفصيل فيه . فاذا فات ذلك التابع فهل يرجع بقيمته ام لا يختلف في ذلك ولأجله اختلفوا في مسائل داخلة تحت هذا الضابط كالعبد اذا رد بعيب وقد

كان اتلف ماله فهل يرجع على البائع بالثمن كله أم لا وكذلك ثمرة الشجرة وصوف الغنم واشباه ذلك . ومنها قاعدة الخراج بالضمان فالخراج تابع للأصل فاذا كان الملك حاصلا فيه شرعا فمنافعه تابعة سواء طرأ بعد ذلك استحقاق اولا فان طرأ الاستحقاق بعد ذلك كان كانتقال الملك على الاستئناف . وتأمل مسائل الرجوع بالغلات في الاستحقاق أو عدم الرجوع تجدها جارية على هذا الأصل . ومنها في تضمين الصناع ما كان تابعا للشيء المستصنع فيه هل يضمنه الصانع . كجفن السيف ومنديل الثوب وطبق الخبز ونسخة الكتاب المستنسخ . ووعاء القمح • ونحو ذلك بناء على انه تابع كما يضمن نفس المستصنع أم لا فلا يضمن لانه وديعة عند الصانع . ومنها في الصرف ما كان من حلية السيف والمصحف ونحوهما تابعا أو غير تابع . ومسائل هذا الباب كثيرة

(فصل) ومن الفوائد في ذلك ان كل ما لا منفعة فيه من المعقود عليه في المعاوضات لا يصح العقد عليه وما فيه منفعة أو منافع لا يخلو من ثلاثة اقسام * احدها ان يكون جميعها حراما ان ينتفع به فلا اشكال في انه جار مجرى ما لا منفعة فيه البتة * والثاني ان يكون جميعها حلالا فلا اشكال في صحة العقد به وعليه . وهذان القسمان وان تصورا في الذهن بعيد ان يوجدا في الخارج اذ ما من عين موجودة يمكن الانتفاع بها والتصرف فيها الا وفيها جهة مصلحة وجهة مفسدة وقد تقدمت الاشارة الى هذا في كتاب المقاصد فلا بد من هذا الاعتبار وهو ظاهر بالاستقراء فيرجع القسمان اذاً الى القسم الثالث . وهو ان يكون بعض المنافع حلالاً وبعضها حراما فههنا معظم نظر المسألة وهو أولاً ضربان

أحدهما ان يكون أحد الجانبين هو المقصود بالأصالة عرفا والجانب الآخر تابع غير مقصود بالعادة الا ان يقصد على الخصوص وعلى خلاف العادة فلا اشكال فى ان الحكم لما هو مقصود بالأصالة والعرف . والآخر لا حكم له لانا لو اعتبرنا الجانب التابع لم يصح لنا تملك عين من الأعيان . ولا عقد عليه

لأجل منافعه لان فيه منافع محرمة وهو من الأدلة على سقوط الطلب في جهة التابع . وقد تقدم بيان هذا المعنى في المسألة السابقة وان جهة التبعية يلغى فيها ماتعلق بها من الطلب. فكذلك ههنا الاهم الا ان يكون للعاقد قصد الى المحرم على الخصوص فان هذا يحتمل وجهين الأول اعتبار القصد الأصيل والغاء التابع . وان كان مقصوداً فيرجع الى الضرب الأول . والآخر اعتبار القصد الطارئ اذ صار بطريانه سابقاً أو كالسابق وما سواه كالتابع فيكون الحكم له . ومثاله في اصالة المنافع المحللة شراء الأمة بقصد اسلامها للبغاء كسبابه . وشراء الغلام للفجور به . وشراء العنب ليعصر خمرا . والسلاح لقطع الطريق . وبعض الأشياء للتدليس بها . وفى اصالة المنافع المحرمة شراء الكلب للصيد والضرع والزرع على رأي من منع ذلك وشراء السرقين لتدمين (١) المزارع . وشراء الخمر للتخليل وشراء شحم الميتة لتطلى به السفن أو يستصبح به الناس وما أشبه ذلك . والمنضبط هو الأول. والشواهد عليه أكثر لان اعتبار ما يقصد بالأصالة والعادة هو الذي جاء في الشريعة القصد اليه بالتحريم والتحليل . فان شراء الأمة للانتفاع بها في التسرى ان كانت من عليّ الرقيق أو الخدمة اذ كانت من الوخش (٢) وشراء الخمر للشرب والميتة والدم والخنزير للأكل هو الغالب المعتاد عند العرب الذين نزل القرآن عليهم . ولذلك حذف متعلق التحريم والتحليل فى نحو (حرمت عليكم أمهاتكم) الى قوله (وأحل لكم ما وراء ذلكم) فوجه التحليل والتحريم على نفس الأعيان لان المقصود مفهوم . وكذلك قال (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما) واشباهه . وان كان ذلك محرما فى غير الاكل لان أول المقاصد وأعظمها هو الأكل وما سوى ذلك مما يقصد بالتبع ولا يقصد في نفسه عادة الا بالتبعية لا حكم له. وقد ورد تحريم الميتة واخواتها . وقيل للنبي عليه الصلاة والسلام في شحم الميتة انه تطلى به السفن ويستصبح

(١) هو بفتح أوله وكسره الدمال أو الدمان الذي يوضع في الارض لاصلاحها وهو ماتوطأته الدواب من البعر والتراب ويقال له سرجين أيضاً (٢) بفتح الواو وسكون الخاء المعجمة الدنيء

به الناس فاورد مادل على منع البيع ولم يعذرهم بحاجتهم اليه في بعض الأوقات. لان المقصود وهو الأكل محرم. وقال « لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم[1] فجملوها فباعوها وأكلوا اثمانها » وقال في الخمر « ان الذي حرم شربها حرم بيعها وان الله اذا حرم شيئاً حرم ثمنه » لاجل ان المقصود من المحرم في العادة هو الذي توجه اليه التحريم وما سواه تبع لا حكم له ولاجل ذلك اجازوا نكاح الرجل ليبر يمينه اذا حلف ان يتزوج على امرأته ولم يكن قصده البقاء. لان هذا من توابع النكاح التي ليست بمقصودة في أصل النكاح ولا تعتبر في أنفسها وانما تعتبر من حيث هي توابع ولو كانت التوابع مقصودة شرعاً حتى يتوجه عليها مقتضاها من الطلب لم يجز كثير من العقود للجهالة بتلك المنافع المقصودة • بل لم يجز النكاح لان الرجل اذا نكح لزمه القيام على زوجته بالانفاق وسائر ما تحتاج اليه زيادة الى بذل الصداق . وذلك كله كالعوض من الانتفاع بالبضع • وهذا ثمن مجهول فالمنافع التابعة للرقبة المعقود عليها أو للمنافع التي هي سابقة في المقاصد العادية هي المعتبرة وما سواها مما هو تبع لا ينبني عليه حكم الا ان يقصد قصدا فيكون فيه نظر • والظاهر ان لا حكم له في ظاهر الشرع لعموم ما تقدم من الأدلة • ولخصوص الحديث في سؤالهم عن شحم الميتة وانه مما يقصد لطلاء السفن وللاستصباح • وكلا الأمرين مما يصح الانتفاع بالشحم فيه على الجملة • ولكن هذا القصد الخاص لا يعارض القصد العام فان صار التابع غالباً في القصد وسابقاً في عرف بعض الأزمنة حتى يعود ما كان بالأصالة كالمعدوم المطرح فحينئذ ينقلب الحكم . وما أظن هذا يتفق هكذا باطلاق ولكن ان فرض اتفاقه انقلب الحكم • والقاعدة مع ذلك ثابتة كما وضعت في الشرع . وان لم يتفق ولكن القصد الى التابع كثير فالأصل اعتبار ما يقصد مثله عرفا • والمسألة مختلف فيها على الجملة اعتباراً

---

(١) حرم الله عليهم من الشحوم ما يكون علياً لاامعاء والكرش والكلى من البقر والغنم قال تعالى « ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الاماحملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم وانا لصادقون » وجملوها أي اذابوها يقال جمل الشحم اذا به كاجمله واجتمله.

بالاحتمالين • وقاعدة الذرائع أيضاً مبنية على سبق القصد الى الممنوع وكثرة ذلك في ضم العقدين ومن لا يراها بنى على أصل القصد في انفكاك العقدين عرفا وان القصد الأصلى خلاف ذلك

والضرب الثاني ان لا يكون أحد الجانبين تبعاً في القصد العادى بل كل واحد منهما مما يسبق القصد اليه عادة بالأصالة كالحلى والأوانى المحرمة اذا فرضنا العين والصياغة مقصودتين معا عرفا . أو يسبق كل واحد منهما على الانفراد عرفا فهذا بمقتضى القاعدة المتقدمة لا يمكن القضاء فيه باجتماع الأمر والنهي لان متعلقيهما متلازمان فلا بد من انفراد أحدهما واطراح الآخر حكما . اما على اعتبار التبعية كما مر فيسقط الطلب المتوجه الى التابع • واما على عدم اعتبارها فيصير التابع عفوا ويبقى التعيين فهو محل اجتهاد وموضع اشكال ويقل وقوع مثل هذا في الشريعة واذا فرض وقوعه فكل أحد وما اداه اليه اجتهاده • وقد قال المازرى في نحو هذا القسم في البيوع ينبغي ان يلحق بالممنوع لان كون المنفعة المحرمة مقصودة يقتضى ان لها حصة من الثمن والعقد واحد على شيء واحد لا سبيل الى تبعيضه• والمعاوضة على المحرم منه ممنوعة فمنع الكل لاستحالة التميز وان سائر المنافع المباحة يصير ثمنها مجهولا لو قدر انفراده بالعقد هذا ما قال . وهو متوجه . وأيضاً فقاعدة الذرائع تقوى ههنا اذ قد ثبت القصد الى الممنوع • وأيضاً فقاعدة معارضة درء المفاسد لجلب المصالح جارية هنا لان درء المفاسد مقدم • ولان قاعدة التعاون هنا تقضي بأن المعاملة على مثل هذا تعاون على الاثم والعدوان . ولذلك يمنع باتفاق شراء العنب للخمر قصداً . وشراء السلاح لقطع الطريق • وشراء الغلام للفجور واشباه ذلك وان كان ذلك القصد تبعيا فهذا أولى ان يكون متفقا على الحكم بالمنع فيه لكنه من باب سد الذرائع • وانما وقع النظر الخلافي في هذا الباب بالنسبة الى مقطع الحكم وكون المعاوضة فاسدة أو غير فاسدة • وقد تقدم لذلك بسط في كتاب المقاصد

المسألة التاسعة

ورد الأمر والنهي على شيئين كل واحد منهما ليس بتابع للآخر ولا هما متلازمان في الوجود ولا في العرف الجارى الا ان المكلف ذهب قصده الى جمعهما معا في عمل واحد وفي غرض واحد كجمع الحلال والحرام في صفقة واحدة • ولنصطلح في هذا المكان على وضع الامر في موضع الاباحة لان الحكم فيهما واحد . لان الأمر قد يكون للاباحة • كقوله تعالى (فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله) واذا قصد هنا الاختصار بهذا الاصطلاح والمعنى في المساق مفهوم فمعلوم ان كل واحد منهما غير تابع في القصد بالفرض ولا يمكن حملهما على حكم الانفراد . لان القصد يأباه والمقاصد معتبرة في التصرفات ولان الاستقراء من الشرع عرف ان للاجتماع تأثيراً في احكام لا تكون حالة الانفراد • ويستوى في ذلك الاجتماع بين مأمور ومنهي مع الاجتماع بين مأمورين أومنهيين • فقدنهي عليه الصلاة والسلام عن بيع وسلف وكل واحد منهما لو انفرد لجاز • ونهي الله تعالى عن الجمع بين الأختين في النكاح مع جواز العقد على كل واحدة بانفرادها • وفي الحديث النهي عن الجمع بين المرأة وعمتها . والمرأة وخالتها . وقال « اذا فعلتم ذلك قطعتم ارحامكم » وهو داخل بالمعنى في مسألتنا من حيث كان للجمع حكم ليس للانفراد فكان الاجتماع مؤثرا وهو دليل • وكان تأثيره في قطع الأرحام وهو رفع الاجتماع وهو دليل أيضاً على تأثير الاجتماع • وفي الحديث النهي عن افراد يوم الجمعة بالصوم حتى يضم اليه ما قبله أو ما بعده . وكذلك نهي عن تقدم شهر رمضان بيوم أو يومين • وعن صيام يوم الفطر لمثل ذلك أيضاً • ونهي عن جمع المفترق وتفريق المجتمع خشية الصدقة . وذلك يقتضي ان للاجتماع تأثيراً ليس للانفراد . واقتضاؤه ان للانفراد حكما ليس للاجتماع يبين ان للاجتماع حكما ليس للانفراد ولو في سلب الانفراد . ونهي عن الخليطين في الأشربة لان لاجتماعهما

تأثيراً فى تعجيل صفة الاسكار • وعن التفرقة بين الأم وولدها • وهو فى الصحيح • وعن التفرقة بين الأخوين وهو حديث حسن • وهو كثير في الشريعة • وأيضاً فاذا أخذ الدليل في الاجتماع أعم من هذا تكاثرت الأدلة على اعتباره في الجملة كالأمر بالاجتماع والنهي عن التفرقة لما في الاجتماع من المعاني التي ليست في الانفراد كالتعاون والتظاهر • واظهار ابهة الاسلام وشعائره • واخماد كلمة الكفر • ولذلك شرعت الجماعات والجمعات والأعياد • وشرعت المواصلات بين ذوى الأرحام خصوصاً • وبين سائر أهل الاسلام عموماً • وقد مدح الاجتماع وذم الافتراق . وأمر باصلاح ذات البين • وذم ضدها وما يؤدى اليها الى غير ذلك مما في هذا المعنى • وأيضاً فالاعتبار النظرى يقضى أن للاجتماع أمراً زائداً لا يوجد مع الافتراق هذا وجه تأثير الاجتماع • وللافتراق أيضاً تأثير من جهة أخرى فانه اذا كان للاجتماع معان لا تكون في الافتراق فللافتراق [1] أيضاً معان لا تزيلها حالة الاجتماع • فالنهى عن البيع والسلف مجتمعين قضى بأن لافتراقهما معنى هو موجود حالة الاجتماع • وهو الانتفاع بكل واحد منهما • اذ لم يبطل ذلك المعنى بالاجتماع ولكنهما نشأ بينهما معنى زائد لأجله وقع النهي وزيادة المعنى في الاجتماع لا يلزم أن يعدم معانى الانفراد بالكلية • ومثله الجمع بين الأختين . وما في معناه مما ذكر من الأدلة • وأيضاً فان كان للاجتماع معان لا تكون في الانفراد فللانفراد في الاجتماع خواص لا تبطل به فان لكل واحد من المجتمعين معانى لو بطلت لبطلت معانى الاجتماع بمنزلة الأعضاء مع الانسان فان مجموعها هو الانسان ولكن لو فرض اجتماعها من وجه واحد أو على تحصيل معنى واحد لبطل الانسان • بل الرأس يفيد ما لا تفيده اليد • واليد تفيد ما لا تفيده الرجل • وهكذا الأعضاء المتشابهة كالعظام والعصب والعروق وغيرها فاذا ثبت هذا فافهم مثله في سائر الاجتماعات • فالأمر بالاجتماع والنهي عن الفرقة غير مبطل

---

(١) أي فللمفترقات أيضا تأمل

لفوائد الافراد حالة الاجتماع فمن حيث حصلت الفائدة بالاجتماع فهي حاصلة من جهة الافتراق أيضاً حالة الاجتماع • وأيضاً فمن حيث كان الاجتماع في شيئين يصح استقلال كل واحد منهما بحكم يصح أن يعتبرا من ذلك الوجه أيضاً فيتعارضان في مثل مسألتنا حتى ينظر فيها فليس اعتبار الاجتماع وحده باولى من اعتبار الانفراد • ولكل وجه تتجاذبه انظار المجتهدين • واذا كان كذلك فحين امتزج الأمران في المقصد صارا في الحكم كالمتلازمين في الوجود اللذين حكمهما حكم الشيء الواحد فلا يمكن اجتماع الأمر والنهي معا فيهما كما تقدم في المتلازمين ولا بد من حكم شرعي يتوجه عليهما بالأمر أو بالنهي أو لا . فان من العلماء من يجرى عليهما حكم الانفكاك والاستقلال اعتبارا بالعرف الوجودى والاستعمال اذا كان الشأن في كل واحد منهما الانفراد عن صاحبه • والخلاف موجود بين العلماء في مسألة الصفقة تجمع بين حرام وحلال • ووجه كل قول منهما قد ظهر

ولا يقال ان الذي يساعد عليه الدليل هو الأول فانه اذا ثبت تأثير الاجتماع وان له حكما لا يكون حالة الانفراد فقد صار كل واحد من الأمرين بالنسبة الى المجموع كالتابع مع المتبوع فانه صار جزءاً من الجملة • وبعض الجملة تابع للجملة • ومن الدليل على ذلك ما مر في كتاب الأحكام من كون الشيء مباحاً بالجزء مطلوباً بالكل • أو مندوباً بالجزء واجباً بالكل • وسائر الاقسام التي يختلف فيها حكم الجزء مع الكل • وعند ذلك لا يتصور أن يرد الأمر والنهي معا • فاذا نظرنا الى الجملة وجدنا محل النهي موجوداً في الجملة فتوجه النهي لما تعلق به من ذلك • ووجهه ما تقدم في تعليل المازري ومن ذكر معه

لانا نقول ان صار كل واحد من الجزئين كالتابع مع المتبوع فليس جزء الحرام بان يكون متبوعاً أولى من أن يكون تابعاً • وما ذكر في كتاب الأحكام لا ينكر وله معارض وهو اعتبار الأفراد كما مر . وأما توجيه

المازرى فاعتباره مختلف فيه وليس من الأمر المتفق عليه في مذهب مالك ولا غيره فهو مما يمكن أن يذهب اليه مجتهد ويمكن أن لا

المسألة العاشرة

الأمران يتواردان على شيئين كل واحد منهما غير تابع لصاحبه اذا ذهب قصد المكلف الى جمعهما معا في عمل واحد وفي غرض واحد فقد تقدم ان للجمع تأثيراً • وان فى الجمع معنى ليس في الانفراد كان معنى الانفراد لا يبطل بالاجتماع • ولكن لا يخلو ان يكون كل منهما منا في الأحكام لأحكام الآخر أو لا . فان كان كذلك [١] رجع فى الحكم الى اجتماع الأمر والنهى على الشيء مجتمعان قصداً [٢] وذلك مقتضى المسألة قبلها • ومعنى ذلك ان الشيء اذا كان له احكام شرعية تقترن به فهى منوطة به على مقتضي المصالح الموضوعة في ذلك الشيء • وكذلك كل عمل من أعمال المكلفين كان ذلك العمل عادة أو عبادة فان اقترن عملان وكانت أحكام كل واحد منهما تنافى أحكام الآخر فمن حيث صارا كالشيء الواحد فى القصد الاجتماعي اجتمعت الأحكام المتنافية التى وضعت للمصالح فتنافت وجوه المصالح وتدافعت • واذا تنافت لم تبق مصالح على ما كانت عليه حالة الانفراد فاستقرت الحال على وجه استقرارها في اجتماع المأمور به مع المنهى عنه فاستويا فى تنافى الأحكام • لأن النهى يعتمد المفاسد . والأمر يعتمد المصالح . واجتماعهما يؤدى الى الامتناع كما مر فامتنع ما كان مثله • وأصل هذا نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن البيع والسلف لان باب البيع يقتضي المغابنة والمكايسة • وباب السلف يقتضي المكارمة والسماح والاحسان • فاذا اجتمعا داخل السلف المعنى الذى في البيع فخرج السلف عن أصله اذ كان مستثنى من بيع الفضة بالفضة أو الذهب

---

(١) راجع للصورة الاولى وهي ما كان بين احكامهما تناف
(٢) لعله على الشيئين يجتمعان قصداً

بالذهب نسيئة فرجع الى أصله المستثنى منه من حيث كان ما استثنى منه وهو الصرف أصله المغابنة والمكايسة • والمكايسة فيه • وطلب الربح ممنوعة فاذا رجع السلف الى أصله بمقارنة البيع امتنع من جهتين • أحداها الأجل الذى فى السلف والأخرى طلب الربح الذى تقتضيه المكايسة انه لم يضم الى البيع الا وقد داخله في قصد الاجتماع ذلك المعني • وعلى هذا يجرى المعنى فى اشراك المكلف في العبادة غيرها مما هو مأمور به اما وجوباً أو ندباً أواباحة اذا لم يكن احدهما تبعاً للآخر وكانت أحكامهما متنافية مثل الاكل والشرب والذبح والكلام المنافى فى الصلاة وجمع نية الفرض والنفل في الصلاة وجمع نية الفرض والنفل في الصلاة والعبادة لاداء الفرض والندب معاً • وجمع فرضين معاً فى فعل واحد كظهرين أو عصرين • أو ظهر أو عصر • أو صوم رمضان اداء وقضاء معاً الى اشباه ذلك • ولأجل هذا منع مالك من جمع عقود بعضها الى بعض وان كان في بعضها خلاف • فالجواز ينبني على الشهادة بعدم المنافاة بين الأحكام اعتباراً بمعني الانفراد حالة الاجتماع فمنع من اجتماع الصرف والبيع والنكاح والبيع • والقراض والبيع. والمساقاة والبيع. والشركة والبيع والجعل والبيع • والاجارة في الاجتماع مع هذه الأشياء كالبيع • ومنع من اجتماع الجزاف والمكيل . واختلف العلماء في اجتماع الاجارة والبيع • وهذا كله لأجل اجتماع الأحكام المختلفة في العقد الواحد فالصرف مبني على غاية التضييق حتي شرط فيه التماثل الحقيقى فى الجنس والتقابض الذى لا تردد فيه ولا تأخير ولا بقاء علقة • وليس البيع كذلك • والنكاح مبني على المكارمة والمسامحة وعدم المشاحة . ولذلك سمى الله الصداق نحلة وهي العطية لا فى مقابلة عوض . واجيز فيه نكاح التفويض بخلاف البيع. والقراض والمساقاة مبنيان على التوسعة اذ هما مستثنيان من أصل ممنوع وهو الاجارة المجهولة فصارا كالرخصة بخلاف البيع فانه مبني على رفع الجهالة فى الثمن والمثمون والأجل وغير ذلك فأحكامه تنافى أحكامهما . والشركة مبناها على

المعروف والتعاون على اقامة المعاش للجانبين بالنسبة الى كل واحد من الشريكين والبيع يضاد ذلك • والجعل مبني على الجهالة بالعمل • وعلى ان العامل بالخيار والبيع يأبي هذين • واعتبار الكيل في المكيل قصد الى غاية الممكن فى العلم بالمكيل • والجزاف مبني على المساحة فى العلم بالمبلغ للاجتزاء فيه بالتخمين الذى لا يوصل الى علم. والاجارة عقد على منافع لم توجد فهو على اصل الجهالة وانما جازت لحاجة التعاون كالشركة • والبيع ليس كذلك. وقد اختلفوا أيضاً فى عقد على بت فى سلعة وخيار في أخرى. والمنع بناء على تضاد البت والخيار • وكما اختلفوا في جمع العاديين في عمل واحد بناء على الشهادة بتضاد الأحكام فيهما أو عدم تضادها كذلك اختلفوا ايضاً في جمع العبادى مع العادى كالتجارة فى الحج • أو الجهاد • وكقصد التبرد مع الوضوء وقصد الحمية مع الصوم • وفي بعض العبادتين كالغسل بنية الجنابة والجمعة وقد مر هنا وفي كتاب المقاصد بيان هذا المعني في الكلام على المقاصد الأصلية مع المقاصد التابعة وبالله التوفيق • وان كانا غير متنافيي الأحكام فلا بد أيضاً من اعتبار قصد الاجتماع وقد تقدم الدليل عليه قبل فلا يخلو ان يحدث الاجتماع حكما يقتضي النهي أو لا • فان أحدث ذلك صارت الجملة منهياً عنها واتحدت جهة الطلب، فان الاجتماع الغى الطلب المتعلق بالاجزاء وصارت الجملة شيئاً واحداً يتعلق به. اما الأمر • واما النهي • فيتعلق به الأمر ان اقتضى المصلحة ويتعلق به النهي ان اقتضي مفسدة • فالفرض هنا انه اقتضي مفسدة فلابد ان يتعلق به النهي كالجمع بين الأختين وبين المرأة وعمتها أو خالتها. والجمع بين صوم اطراف رمضان مع ما قبله وما بعده والخليطين في الأشربة. وجمع الرجلين في البيع سلعتيهما على رأي من رآه في مذهب مالك. فان الجمع يقتضي عدم اعتبار الافراد بالقصد الأول فيؤدي ذلك الى الجهالة في الثمن بالنسبة الى كل واحد من البائعين وان كانت الجملة معلومة فامتنع لحدوث هذه المفسدة المنهي عنها. واما المجيز فيمكن ان يكون اعتبر أمراً آخر وهو ان صاحبي

بالسلعتين لما قصدا الى جمع سلعتيهما في البيع صار ذلك معنى [1] الشركة فيهما فكأنهما قصدا الشركة أولا ثم بيعهما . والاشتراك في الثمن . واذا كانا في حكم الشريكين فلم يقصدا الى مقدار ثمن كل واحدة من السلعتين لان كل واحدة كجزء السلعة الواحدة فهو قصد تابع لقصد الجملة فلا أثر له ثم الثمن يفض [2] على رءوس المالين اذا ارادا القسمة ولا امتناع في ذلك اذ لا جهالة فيه فلم يكن فى الاجتماع حدوث فساد . واذا لم يكن فيه شيء مما يقتضى النهى فالأمر متوجه اذ ليس الا أمر أو نهي على الاصطلاح المنبه عليه

المسألة الحادية عشرة

الأمران يتواردان على الشيء الواحد باعتبارين اذا كان أحدهما راجعا الى الجملة والآخر راجع الى بعض تفاصيلها أو الى بعض اوصافها أو الى بعض جزئياتها . فاجتماعهما جائز حسبما ثبت فى الأصول . والذي يذكر هنا ان أحدهما تابع والآخر متبوع وهو الأمر الراجع الى الجملة وما سواه تابع لان ما يرجع الى التفاصيل او الأوصاف أو الجزئيات كالتكملة للجملة والتتمة لها • وما كان هذا شأنه فطلبه انما هو من تلك الجهة لا مطلقا • وهـذا معنى كونه تابعا • وأيضاً فان هذا الطلب لا يستقل بنفسه بحيث يتصور وقوع مقتضاه دون مقتضي الأمر بالجملة . بل اذ فرض فقد الأمر بالجملة لم يكن [3] ايقاع التفاصيل لان التفاصيل لا تتصور الا في مفصل • والأوصاف لا تتصور الا في موصوف • والجزئي لا يتصور الا من حيث الكلي . واذا كان كذلك فطلبه انما هو على جهة التبعية لطلب الجملة . ولذلك أمثلة كالصلاة بالنسبة الى طلب الطهارة الحدثية والخبثية . وأخذ الزينة والخشوع والذكر والقراءة والدعاء واستقبال القبلة واشباه ذلك . ومثل الزكاة مع انتفاء [4] أطيب الكسب واخراجها فى وقتها

(١) لعله في معنى (٢) أي يفرق على حسب رءوس الاموال (٣) هكذا بالاصل ولعله لم يمكن ايقاع التفاصيل أي من حيث كونها تفاصيل مع فرض فقدان الامر بالجلة . (٤) هكذا في الاصل بالفاء ولعله بالقاف كما يقتضيه المعنى

وتنويع المخرج ومقداره . وكذلك الصيام مع تعجيل الافطار وتأخير السحور وترك الرفث (١) وعدم التغرير (٢) وكالحج مع مطلوباته التي هي له كالتفاصيل والجزئيات والأوصاف التكميليات . وكذلك القصاص مع العدل واعتبار الكفاءة والبيع مع توفية المكيال والميزان وحسن القضاء والاقتضاء والنصيحة واشباه ذلك . فهذه الأمور مبنية فى الطلب على طلب ما رجعت اليه وانبنت عليه فلا يمكن ان تفرض الا وهي مستندة الى الا مور المطلوبة الجمل . وكذلك سائر التوابع مع المتبوعات بخلاف الأمر والنهي اذا تواردا على التابع والمتبوع كالشجرة المثمرة قبل الطيب فان النهي لم يرد على بيع الثمرة الا على حكم الاستقلال . فلو فرضنا عدم الاستقلال فيها فذلك راجع الى صيرورة الثمرة كالجزء التابع لشجرة (٣) وذلك يستلزم قصد الاجتماع فى الجملة وهو معنى القصد الى العقد عليهما معا فارتفع النهي باطلاق على ما تقدم وحصل من ذلك اتحاد الأمر اذ ذاك بمعنى توارد الأمرين على الجملة الواحدة باعتبارها فى نفسها . واعتبار تفاصيلها وجزئياتها واوصافها . وعلى هذا الترتيب جرت الضروريات مع الحاجيات والتحسينيات فان التوسعة ورفع الحرج يقتضي شيئاً يمكن فيه التضييق والحرج وهو الضروريات بلا شك والتحسينيات مكملات ومتمات فلا بد ان تستلزم أمورا تكون مكملات لها لان التحسين والتكميل والتوسيع لا بد له من موضوع اذا فقد فيه ذلك عد غير حسن ولا كامل ولا موسع بل قبيحا مثلا أو ناقصا أو ضيقاً أو حرجا فلا بد من رجوعها الى أمر آخر مطلوب فالمطلوب ان يكون تحسيناً وتوسيعاً تابع فى الطلب للمحسن والموسع وهو معنى ماتقدم من طلب التبعية وطلب المتبوعية .
واذا ثبت هذا تصور فى الموضع قسم آخر وهي

(١) هو بضم السين الفعل وبفتحها ما يؤكل آخر الليل وقد ورد ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يؤخره حتى يبقى على الفجر قدر ما يقرأ القارىء خمسين آية والرفث الفحش
(٢) كذا بالأصل فليتأمل
(٣) الأنسب «للشجرة» بالتعريف

المسألة الثانية عشرة

فنقول الأمر والنهي اذا تواردا على شيء واحد وأحدهما راجع الى بعض اوصافها أو جزئياتهـا (١) أو نحو ذلك فقد مر في المسألة قبلها ما يبين جواز اجتماعهما وله صورتان * احداهما ان يرجع الأمر الى الجملة والنهي الى اوصافها وهذا كثير كالصلاة بحضرة الطعام والصلاة مع مدافعة الأخبثين . والصلاة في الأوقات المكروهة . وصيام أيام العيد والبيع المقترن بالغرر والجهالة والاسراف فى القتل . ومجاوزة الحد فى العدل فيه والغش والخديعة في البيوع ونحوها الى ماكان من هذا القبيل * والثانية ان يرجع النهي الى الجملة والأمر الى اوصافها وله أمثلة كالتستر بالمعصية في قوله عليه الصلاة والسلام « من ابتلى منكم من هذه القاذورات بشيء فليستتر بستر الله » واتباع السيئة الحسنة لقوله تعالى ثم يتوبون من قريب » وروى « من مشى منكم الى طمع فليمش رويدا » واشباه ذلك . فاما الأول فقد تكلم عليه الأصوليون فلا معنى لاعادته هنا . واما الثانى فيؤخذ الحكم فيه من معني كلامهم في الأول فاليك النظر في التفريع والله أعلم وينجر هنا الكلام الى معنى آخر وهي

المسألة الثالثة عشرة

وذلك تفاوت الطلب فيما كان متبوعا مع التابع له وان الطلب المتوجه للجملة اعلى رتبة وآكد في الاعتبار من الطلب المتوجه الى التفاصيل أو الأوصاف أو خصوص الجزئيات. والدليل على ذلك ماتقدم من ان المتبوع (٢) مقصود بالقصد الثاني ولأجل ذلك يلغى جانب التابع فى جنب المتبوع فلا يعتبر التابع اذا كان اعتباره يعود على المتبوع بالاخلال أو يصير منه كالجزء أو كالصفة أو التكملة . وبالجملة فهذا المعني مبسوط فيما تقدم وكله دليل على قوة

---

(١) الضمير راجع الى الجملة المفهومة من السياق

(٢) كذا بالأصل والصواب ان التابع الخ لأنه هو الذي يقصد ثانيا وبالعرض

المتبوع في الاعتبار وضعف التابع . فالأمر المتعلق بالمتبوع آكد في الاعتبار من الأمر المتعلق بالتابع • وبهذا الترتيب يعلم ان الأوامر في الشريعة لا تجرى في التأكيد مجرى واحداً وانها لا تدخل تحت قصد واحد فان الأوامر المتعلقة بالأمور الضرورية ليست كالأوامر المتعلقة بالأمور الحاجية ولا التحسينية • ولا الأمور المكملة للضروريات كالضروريات أنفسها بل بينهما تفاوت معلوم بل الأمور الضرورية ليست في الطلب على وزان واحد كالطلب المتعلق باصل الدين ليس في التأكيد كالنفس ولا النفس كالعقل الى سائر اصناف الضروريات والحاجيات كذلك . فليس الطلب بالنسبة الى الممتعات المباحة التي لا معارض لها كالطلب بالنسبة الى ماله معارض كالتمتع باللذات المباحة مع استعمال القرض والسلم والمساقاة واشباه ذلك • ولا أيضاً طلب هذه كطلب الرخص التي يلزم في تركها حرج على الجملة ولا طلب هذه كطلب ما يلزم في تركه تكليف ما لا يطاق . وكذلك التحسينيات حرفا بحرف فاطلاق القول في الشريعة بان الأمر للوجوب أو للندب أو للاباحة أو مشترك أو لغير ذلك مما يعد (١) في تقرير الخلاف في المسألة الى هذا المعنى يرجع الأمر فيه فانهم يقولون انه للوجوب مالم يدل دليل على خلاف ذلك • فكأن المعنى يرجع الى اتباع الدليل في كل أمر • واذا كان كذلك رجع الى ما ذكر * لكن اطلاق القول فيما لم يظهر دليله صعب • وأقرب المذاهب في المسألة مذهب الواقفية وليس في كلام العرب ما يرشد الى اعتبار جهة من تلك الجهات دون صاحبتها • فالضابط في ذلك ان ينظر في كل أمر هل هو مطلوب فيها بالقصد الأول أم بالقصد الثاني فان كان مطلوباً بالقصد الأول فهو في أعلى المراتب في ذلك النوع وان كان من المطلوب بالقصد الثاني نظر هل يصح اقامة أصل الضروري في الوجود بدونه حتى يطلق على العمل اسم ذلك الضرورى أم لا • فان لم يصح فذلك المطلوب قائم مقام الركن

(١) أى يذكر وهو بيان لقوله غير ذلك وقوله الى هذا المعنى متعلق بقوله يرجع الواقع خبرا عن قوله فاطلاق فافهم

والجزء المقام لأصل الضروري وان صح ان يطلق عليه الاسم بدونه فذلك المطلوب ليس بركن ولكنه مكمل ومتمم • اما من الحاجيات • واما من التحسينات فينظر في مراتبه على الترتيب المذكور أو نحوه بحسب مايؤدي اليه الاستقراء في الشرع في كل جزء منها

المسألة الرابعة عشرة

الأمر بالشيء على القصد الأول ليس امرا بالتوابع بل التوابع اذا كانت مأمورا بها مفتقرة الى استئناف أمر آخر • والدليل على ذلك ما تقدم من ان الأمر بالمطلقات لا يستلزم الأمر بالمقيدات فالتوابع هنا راجعة الى تأدية المتبوعات على وجه مخصوص والأمر انما تعلق بها مطلقا لا مقيدا فيكفي فيها ايقاع مقتضي الألفاظ المطلقة فلا يستلزم ايقاعها على وجه مخصوص دون وجه ولا على صفة دون صفة فلا بد من تعيين وجه أو صفة على الخصوص واللفظ لا يشعر به على الخصوص فهو مفتقر الى تجديد أمر يقتضى الخصوص وهو المطلوب

وينبني على هذا ان المكلف مفتقر في اداء مقتضي المطلقات على وجه واحد دون غيره الى دليل . فانا اذا فرضناه مأموراً بايقاع عمل من العبادات مثلا من غير تعيين وجه مخصوص فالمشروع فيه على هذا الفرض لا يكون مخصوصاً بوجه ولا بصفة بل ان يقع على حسب ما تقع الأعمال الاتفاقية الداخلة تحت الاطلاق • فالمأمور بالعتق مثلا أمر بالاعتاق مطلقاً من غير تقييد مثلا بكونه ذكرا دون انثى • ولا اسود دون أبيض • ولا كاتبا دون صانع (١) ولا ما أشبه ذلك • فاذا التزم هو في الاعتاق نوعا من هذه الأنواع دون غيره احتاج في هذا الالتزام الى دليل والا كان التزامه غير مشروع • وكذلك اذا التزم في صلاة الظهر مثلا ان يقرأ بالسورة الفلانية دون غيرها

(١) اراد بالصانع من له حرفة اخري غير صنعة الكتابة بدليل المقابلة أو لعله صائغ بالغين المعجمة

دائماً أو ان يتطهر من ماء البئر دون ماء الساقية أو غير ذلك من الالتزامات التي هي توابع لمقتضى الأمر في المتبوعات فلا بد من طلب دليل على ذلك والا لم يصح في التشريع وهو عرضة لان يكر [1] على المتبوع بالابطال . وبيانه ان الأمر اذا تعلق بالمأمور المتبوع من حيث الاطلاق ولم يرد عليه أمر آخر يقتضي بعض الصفات أو الكيفيات التوابع فقد عرفنا من قصد الشارع ان المشروع عمل مطلق لا يختص في مدلول اللفظ بوجه دون وجه ولا وصف دون وصف . فالمخصص له بوجه دون وجه أو وصف دون وصف لم يوقعه على مقتضي الاطلاق فافتقر الى دليل على ذلك التقييد أو صار مخالفا لمقصود الشارع . وقد سئل مالك عن القراءة في المسجد فقال . لم يكن بالأمر القديم وانما هو شيء أحدث قال ولن يأتي آخر هذه الأمة بأهدى مما كان عليه أولها . والقرآن حسن . وقال أيضاً أترى الناس اليوم أرغب في الخير ممن مضى . قال ابن رشد التزام القراءة في المسجد بإثر صلاة من الصلوات أو على وجه ما مخصوص حتى يصير ذلك كأنه سنة مثل ما بجامع قرطبة أثر صلاة الصبح فرأى ذلك بدعة . قال وأما القراءة على غير هذا الوجه فلا بأس بها في المسجد ولا وجه لكراهيتها . والذي أشار اليه مالك هو الذي صرح به في موضع آخر فانه قال في القوم يجتمعون جميعاً فيقرؤون في السورة الواحدة مثل ما يفعل أهل الاسكندرية فكره ذلك وأنكر ان يكون من عمل الناس. وسئل مالك عن الجلوس في المسجد يوم عرفة بعد العصر للدعاء فكرهه فقيل له فالرجل يكون في مجلسه فيجتمع الناس اليه ويكبرون قال ينصرف ولو أقام في منزله كان خيراً له . قال ابن رشد كره هذا وان كان الدعاء حسناً وأفضله يوم عرفة لأن الاجتماع لذلك بدعة وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال « أفضل الهدى هدى محمد وشر الأمور محدثاتها وكل بدعة ضلالة » وكره مالك في سجود القرآن أن يقصد القارىء مواضع السجود فقط.

---

(١) مضارع كر من باب قتل

ليسجد فيها . وكره في المدونة أن يجلس الرجل لمن سمعه يقرأ السجدة لا يريد بذلك تعلماً وأنكر على من يقرأ في المساجد ويجتمع عليه ورأى أن يقام وفيها ومن قعد اليه فعلم انه يريد قراءة سجدة قام عنه ولم يجلس معه . وقال ابن القاسم سمعت مالكا يقول ان أول من أحدث الاعتماد في الصلاة حتى لا يحرك رجليه رجل قد عرف وسمي الا اني لا أحب أن أذكره وكان مساء[1]، يعني يساء الثناء عليه . قال ابن رشد جائز عند مالك ان يروح الرجل قدميه في الصلاة وانما كره أن يقرنهما حتى لا يعتمد على أحدهما دون الأخرى، لأن ذلك ليس من حدود الصلاة اذ لم يأت ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من السلف والصحابة المرضيين الكرام وهو من محدثات الأمور . وعن مالك نحو هذا في القيام للدعاء . وفي الدعاء عند ختم القرآن. وفي الاجتماع للدعاء عند الانصراف من الصلاة . والتثويب للصلاة والزيادة في الذبح على التسمية المعلومة والقراءة في الطواف دائماً . والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم عند التعجب واشباه ذلك مما هو كثير في الناس يكون الأمر وارداً على الاطلاق فيقيد بتقييدات تلتزم من غير دليل دل على ذلك . وعليه أكثر البدع المحدثات . وفي الحديث « لا يجعلن أحدكم للشيطان حظاً من صلاته يرى ان حقاً عليه أن لا ينصرف الا عن يمينه » وعن ابن عمر وغيره انه سئل عن الالتفات في الصلاة يميناً وشمالا فقال نلتفت هكذا وهكذا وتفعل ما يفعل الناس كأنه كره التزام عدم الالتفات ورآه من الأمور التي لم يرد التزامها . وقال عمر واعجبالك يا ابن العاصي لئن كنت تجد ثياباً أفكل الناس يجد ثياباً والله لو فعلت لكانت سنة بل أغسل ما رأيت وانضح ما لم أر هذا فيما لم يظهر الدوام فيه فكيف مع الالتزام . والأحاديث في هذا والأخبار كثيرة جميعها يدل على ان التزام الخصوصات في الأوامر المطلقة

(١) بفتح الميم مصدر ساء يسوء والثناء الذكر بوصف حسن أو قبيح والمعنى ان هذا الرجل كان اذا ذكر يذكر بما يسوء ولذلك كره الامام ان يذكره

مفتقر الى دليل والا كان قولا بالرأي واستنانا بغير مشروع . وهذه الفائدة انبنت على هذه المسألة مع مسألة ان الأمر بالمطلق لا يستلزم الأمر بالمقيد

المسألة الخامسة عشرة

المطلوب الفعل بالكل هو المطلوب بالقصد الأول . وقد يصير مطلوب الترك بالقصد الثاني كما ان المطلوب الترك بالكل هو المطلوب الترك بالقصد الأول • وقد يصير مطلوب الفعل بالقصد الثاني • وكل واحد منهما لايخرج عن أصله من القصد الأول . أما الأول فيتبين من أوجه * أحدها انه قد يؤخذ من حيث قصد الشارع فيه وهذا هو الأصل فيتناول على الوجه المشروع وينتفع به كذلك ولا ينسى حق الله فيه لا في سوابقه ولا في لواحقه ولا في قرائنه • فاذا أخذ على ذلك الوزان كان مباحاً بالجزء مطلوباً بالكل فان المباحات انما وضعها الشارع للانتفاع بها على وفق المصالح على الاطلاق بحيث لا تقدح في دنيا ولا في دين . وهو الاقتصاد فيها • ومن هذه الجهة جعلت نعماً وعدت مننا وسميت خيراً وفضلا فاذا خرج المكلف بها عن ذلك الحد ان تكون [1]ضرراً عليه في الدنيا أو في الدين كانت من هذه الجهة مذمومة لانها صدت عن مراعاة وجوه الحقوق السابقة واللاحقة والمقارنة أو عن بعضها فدخلت المفاسد بدلاً عن المصالح في الدنيا وفي الدين • وانما سبب ذلك تحمل المكلف منها ما لا يحتمله فانه اذا كان يكتفي منها بوجه ما أو بنوع ما أو بقدر ما وكانت مصالحه تجري على ذلك ثم زاد على نفسه منها فوق ما يطيقه تدبيره وقوته البدنية والقلبية كان مسرفاً وضعفت قوته عن حمل الجميع فوقع الاختلال وظهر الفساد كالرجل يكفيه لغذائه مثلاً رغيف وكسبه المستقيم انما يحمل ذلك المقدار لأن تهيئته لا تقوى على غيره فزاد على الرغيف مثله فذلك اسراف منه في جهة اكتسابه أولا من حيث كان يتكلف كلفة ما يكفيه مع

---

(١) أي الى أن تكون

التقوى فصار يتكلف كلفة اثنين وهو مما لا يسعه ذلك الا مع المخالفة وفي جهة تناوله فانه يحمل نفسه من الغذاء فوق ما تقوى عليه الطباع فصار شاقاً عليه . وربما ضاق نفسه واشتد كربه وشغله عن التفرغ للعبادة المطلوب فيها الحضور مع الله تعالى . وفي جهة عاقبته . فان أصل كل داء البردة[1] وهذا قد عمل على وفق الداء فيوشك ان يقع به وهكذا حكم سائر أحواله الظاهرة والباطنة في حين الاسراف فهو في الحقيقة الجالب على نفسه المفسدة لا نفس الشيء المتناول من حيث هو غذاء تقوم به الحياة • فاذا تأملت الحالة وجدت المذموم تصرف المكلف في النعم لا أنفس النعم الا انها لما كانت آلة للحالة المذمومة ذمت من تلك الجهة وهو القصد الثاني لأنه مبني على قصد المكلف المذموم والا فالرب تعالى قد تعرف الى عبده بنعمه . وأمتن بها قبل النظر في فعل المكلف فيها على الاطلاق وهذا دليل على انها محمودة بالقصد الأول على الاطلاق. وانما ذمت حين صدت عن من صدت سبيل الله وهو ظاهر لمن تأمله

والثاني ان جهة الامتنان لا تزول أصلا وقد يزول الاسراف رأساً وما هو دائم لا يزول على حال هو الظاهر في القصد الأول . بخلاف ما قد يزول فان المكلف اذا أخذ المباح كاحاله[2] لم يكن فيه من وجوه الذم شيء •واذا أخذه من داعي هواه ولم يراع ما حد له صار مذموماً في الوجه الذي اتبع فيه هواه وغير مذموم في الوجه الآخر • وأيضاً فان وجه الذم قد تضمن النعمة واندرجت تحته لكن غطي عليها هواه . ومثاله انه اذا تناول مباحاً على غير الجهة المشروعة قد حصل له في ضمنه جريان مصالحه على الجملة وان كانت مشوبة فبمتبوع هواه [3] والأصل هو النعمة لكن هواه أكسبها بعض أوصاف الفساد ولم يهدم أصل المصلحة . والا فلو انهدم أصل المصلحة لانعدم أصل المباح . لأن البناء انما كان عليه فلم يزل أصل المباح وان كان

(١) هي بفتحات التخمة وثقل الطعام على المعدة وفي حديث ابن مسعود كل داء أصله البردة (٢) كذا بالأصل ولعله كما حد له (٣) كذا بالاصل ولعله فبمتبوعيته هواه أي بسبب جعله هواه متبوعا فتأمل

مغموراً تحت أوصاف الاكتساب والاستعمال المذموم . فهذا أيضاً مما يدل على ان كون المباح مذموماً ومطلوب الترك انما هو بالقصد الثاني لا بالقصد الأول .

والثالث ان الشريعة مصرحة بهذا المعنى كقوله تعالى (أفبالباطل يؤمنون وبنعمة الله هم يكفرون)* (ولكن أكثر الناس لا يشكرون) وقوله (وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحما طرياً) الى قوله (ولعلكم تشكرون)فهذه الآيات وأشباهها تدل على ان ما بث في الأرض من النعم والمنافع على أصل ما بث الا ان المكلف لما وضع له فيها اختيار به نياط [1] التكليف داخلتها من تلك الجهة الشوائب لا من جهة ما وضعت له أولاً . فانها من الوضع الأول خالصة فاذا جرت في التكليف بحسب المشروع فذلك هو الشكر وهو جريها على ما وضعت أولاً . وان جرت على غير ذلك فهو الكفران . ومن ثم انجرت المفاسد وأحاطت بالمكلف وكل بقضاء الله وقدره (والله خلقكم وما تعملون) وفي الحديث « ان أخوف ما أخاف عليكم ما يفتح الله لكم من زهرة الدنيا فقيل أيأتي الخير بالشر فقال لا يأتي الخير إلا بالخير وان مما ينبت الربيع ما يقتل حبطاً أو يلم [2] الحديث . وأيضاً فباب سد الذرائع من هذا القبيل فانه راجع الى طلب ترك ما ثبت طلب فعله لعارض يعرض وهو أصل متفق عليه في الجملة . وان اختلف العلماء في تفاصيله فليس الخلاف في بعض الفروع مما يبطل دعوى الاجماع في الجملة لأنهم اتفقوا على مثل قول الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا) وقوله (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله) وشبه ذلك . والشواهد فيه كثيرة . وهكذا الحكم في المطلوب طلب الندب قد يصير بالقصد الثاني مطلوب الترك حسبما تناولته أدلة التعمق

---

(١) كذا في الاصل بتقديم النون وصوابه يناط بياء فنون

(٢) الحبط بفتحتين وجع يأخذ الأبل في بطونها من كلأ تستوبله والمرض الحباط بالضم وقوله يلم بضم فكسر أي يقرب من القتل وهو مثل المفرط في جمع الدنيا مع منع ماجمعه من حقه والحديث بقية مذكورة في كتب الحديث وفي امثال الميداني ولسان العرب

والتشديد والنهي عن الوصال وسرد الصيام والتبتل. وقد تقدم من ذلك كثير. ومثله المطلوب طلب الوجوب عزيمة قد يصير بالقصد الثانى مطلوب الترك اذا كان مقتضى العزيمة فيه مشوشاً وعائداً على الواجب بالنقصان كقوله « ليس من البر الصيام في السفر » وأشباه ذلك. فالحاصل ان المطلوب بالقصد الأول على الاطلاق قد يصير مطلوب الترك بالقصد الثانى وهو المطلوب.

فان قيل هذا معارض بما يدل على خلافه وان المدح والذم راجع الى مابث في الأرض. وعلى ما وضع فيها من المنافع على سواء فان الله عز وجل قال (وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم ايكم احسن عملا) وقال (الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم ايكم احسن عملا) وقوله (ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو اخباركم) وقدم ان التكاليف وضعت للابتلاء والاختبار ليظهر في الشاهد ما سبق العلم به في الغائب وقد سبق العلم بان هؤلاء للجنة وهؤلاء للنار لكن بحسب ذلك الابتلاء والابتلاء انما يكون له جهتان [1] لا بما هو ذوجهة واحدة ولذلك ترى النعم المبثوثة في الأرض للعباد لا يتعلق بها من حيث هي مدح ولا ذم ولا امر ولا نهي وانما يتعلق بها من حيث تصرفات المكلفين فيها. وتصرفات المكلفين بالنسبة اليها على سواء فاذا عدت نعماً ومصالح من حيث تصرفات المكلف فهى معدودة فتنا ونقما بالنسبة الى تصرفاتهم ايضاً. ويوضح ذلك ان الأمور المبثوثة للانتفاع ممكنة فى جهتى المصلحة والمفسدة ومهيئة للتصرفين معا فاذا كانت الأمور المبثوثة في الأرض للتكليف بهذا القصد وعلى هذا الوجه فكيف يترجح احد الجانبين على الآخر حتى يعد القصد الأول هو بثها نعما فقط. وكونها نقما وفتنا انما هو على القصد الثاني

فالجواب ان لا معارضة في ذلك من وجهين أحدهما ان هذه الظواهر التى نصت على انها نعم مجردة من الشوائب اما ان يكون المراد بها ما هو ظاهرها

---

(١) لعله بماله جهتان كما يدل عليه لاحقه

وهو المطلوب الأول أو يراد بها انها في الحقيقة على غير ذلك . وهـذا الثانى لا يصح اذ لا يمكن في العقل ولا يوجد في السمع ان يخبر الله تعالى عن امر بخلاف ما هو عليـه . فانا ان فرضنا ان هذه المبثوثات ليست بنعم خالصة كما انها ليست بنقم خالصة فاخبار الله عنها بانها نعم . وانه امتن بها وجعلها حجـة على الخلق ومظنة لحصول الشكر مخالف للمعقول . ثم اذا نظرنا في تفاصيل النعم كقوله (الم نجعل الأرض مهاداً والجبال اوتادا) الى آخر الآيات . وقوله (هو الذى انزل من السماء ماء لـكم منه شراب ومنه شجر) الى آخر ما ذكر فيها . وفي غيرها افيصح في واحدة منها ان يقال انها ليست كذلك باطلاق أو يقال انها نعم بالنسبة الى قوم . ونقم بالنسبة الى قوم آخرين هذا كله خارج عن حكم المعقول والمنقول . والشواهد لهذا ان القرآن انزل هدى ورحمة وشفاء لما في الصدور . وانه النور الأعظم وطريقه هو الطريق المستقيم وانه لا يصح ان ينسب اليه خلاف ذلك مع انه قد جاء فيه (يضل به كثيراً ويهدى به كثيراً وما يضل به الا الفاسقين) وانه (هدي للمتقين) لا لغيرهم وانه هدى ورحمة للمحسنين الى اشباه ذلك ولا يصح ان يقال انزل القرآن ليكون هدى لقوم وضلالاً لآخرين . أو هو محتمل لان يكون هدى أو ضلالاً نعوذ بالله من هذا التوهم

لا يقال ان ذلك قد يصح بالاعتبارين المذكورين في ان الحياة الدنيا لعب ولهو . وانهـا سلم الى السعادة وجد لا هزل (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين) لانا نقول هذا حق اذا حملنا التعرف بالنعم على ظاهر ما دلت عليه النصوص كما يصح في كون القرآن هدى وشفاء ونوراً كما دل عليه الاجماع وما سوى ذلك فمحمول على وجه لايخل بالقصد الأول في بث النعم

والوجه الثانى ان كون النعم تئول باصحابها الى النقم انمـا ذلك من جهـة وضع التـكليف (١) لانها لم تصر نقما في أنفسها بل استعمالهـا على غير الوجه

(١) لعله وضع المكلف أى استعماله لها واخذه اياها على غير وجهها تأمل

المقصود فيها هو الذى صيرها كذلك فان كون الأرض مهاداً والجبال أوتاداً وجميع ما اشبهه نعم ظاهرة لم تتغير فلما صارت تقابل بالكفران بأخذها على غير مأخذ صارت عليهم وبالاً وفعلهم فيها هو الوبال في الحقيقة لا هي . لانهم استعانوا بنعم الله على معاصيه . وعلى هذا الترتيب جرى شأن القرآن. فانهم لما مثلت اصنامهم التي اتخذوها من دون الله ببيت العنكبوت في ضعفه. تركوا التأمل والاعتبار فيما قيل لهم حتي يتحققوا ان الأمر كذلك واخذوا في ظاهر التمثيل بالعنكبوت من غير التفات الى المقصود . وقالوا (ماذا اراد الله بهذا مثلا) فاخبر الله تعالى عن حقيقة السابقة فيمن شأنه هذا بقوله (يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً) ثم استدرك البيان المنتظر بقوله (وما يضل به الا الفاسقين) نفيا لتوهم من يتوهم انه انزل بقصد الاضلال لقوم والهداية لقوم اي هو هدي كما قال أو لاً هدي للمتقين لكن الفاسقين يضلون بنظرهم الى غير المقصود من انزال القرآن كذلك هو هدى للمتقين الذين ينظرون الى صوب الحقيقة فيه وهو الذي انزل من اجله وهذا المكان يستمد من المسألة الأولى فاذا تقرر هذا صارت النعم نعماً بالقصد الأول وكونها بالنسبة الىقوم آخرين بخلاف ذلك من جهة اخذهم لها على غير الصوب الموضوع فيها وذلك معنى القصد الثانى والله اعلم .

واما الثانى وهوان المطلوب الترك بالكل هو بالقصد الأول فكذلك ايضاً لانه لما تبين انه خادم لما يضاد المطلوب الفعل صار مطلوب الترك لانه ليس فيه الا قطع الزمان في غير فائدة وليس له قصد ينتظر حصوله منه على الخصوص فصار الغناء المباح مثلاليس بخادم لأمر ضروري ولاحاجي ولا تكميلى . بل قطع الزمان به صد عما هو خادم لذلك فصار خادماً لضده ووجه ثان انه من قبيل اللهو الذي سماه الشارع باطلا كقوله تعالى (واذا رأو تجارة أو لهواً) يعنى الطبل أو المزمار أو الغناء وقال في معرض الذم للدنيه (انما الحياة الدنيا لعب ولهو) الآية. وفي الحديث « كل لهو باطل الا ثلاثة »

فعده مما لا فائدة فيه الا الثلاثة فانها لما كانت تخدم اصلا ضرورياً اولا حقابه استثناها ولم يجعلها باطلا * ووجه ثالث وهو ان هذا الضرب لم يقع الامتنان به ولا جاء في معرض تقرير النعم كما جاء القسم الأول فلم يقع امتنان باللهو من حيث هو لهو ولا بالطرب ولا بسببه من جهة ما يسببه بل من جهة ما فيه من الفائدة العائدة لخدمة ما هو مطلوب وهو على وفق ماجري في محاسن العادات فان هذا القسم خارج عنها بالجملة ويحقق ذلك ايضاً ان وجوه التمتعات هيئت للعباد اسبابها خلقاً واختراعاً فحصلت المنة بها من تلك الجهة ولا تجد للهو أو اللعب تهيئة تختص به في اصل الخلق وانما هي مبثوثة لم يحصل من جهتها تعرف بمنة الا تري الى قوله (قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق) وقال (والأرض وضعها للأنام) الى قوله (يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان) وقوله (والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة) الى اشباه ذلك ولا تجد في القرآن ولا في السنة تعرف الله الينا بشيء خلق للهو واللعب

فان قيل ان حصول اللذة وراحة النفس والنشاط للانسان مقصود ولذلك كان مبثوثاً في القسم الاول كلذة الطعام والشراب والوقاع والركوب وغير ذلك. وطلب هذه اللذات بمجردها من موضوعاتها جائز وان لم يطلب ماوراءها من خدمة الأمور الضرورية ونحوها فليكن جائزاً ايضاً في اللهو واللعب بالتفرج في البساتين وسماع الغناء واشباهها مما هو مقصود للشارع فعله. والدليل على ذلك امور . منها بثها فى القسم الأول . ومنها انه جاء فى القرآن ما يدل على القصد اليها كقوله تعالى (ولكم فيها جمال حين تريحون و حين تسرحون) وقال (والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة) وقال (ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكراً [1] ورزقاً حسناً) وماكان نحو

(١) السكر الخمر واليه ذهب الجمهور والآية نزلت بمكة والخمر اذ ذاك كانت حلالا وتحريمها انما كان بالمدينة اتفاقا فالاية منسوخة باية المائدة وروى عن ابن عباس ان السكر الخل بلغة الحبشة وعن ابى عبيدة انه المطعوم المتفكه به وعن علماء الحنفية انه مالا يسكر من الانبذة فلا نسخ في الآية - والرزق الحسن التمر والزبيب وغير ذلك

ذلك وهذا كله في معرض الامتنان بالنعم والتجمل بالاموال والتزين بها . واتخاذ السكر راجع الي معنى اللهو واللعب . فينبغي أن يدخل فى القسم الأول . ومنها ان هـذه الأشياء ان كانت خادمة لضد المطلوب بالـكل فهي خادمة للمأمور به ايضاً لانها مما فيه تنشيط وعون على العبادة او الخير كما كان المطلوب بالـكل كذلك . فالقسمان متحدان فلا ينبغى ان يفرق بينهما

فالجواب ان استدعاء النشاط واللذات ان كان مبثوثاً في المطلوب بالكل فهو فيه خادم للمطلوب الفعـل · واما اذا تجرد عن ذلك فلا نسلم انه مقصود وهي مسألة النزاع ولكن المقصود ان تكون اللذة والنشاط فيما هو خادم لضروري أو نحوه ، ومما يدل على ذلك قوله في الحـديث « كل لهو باطل الا ثـلاثة » فاستثنى ما فيـه خدمة لمطلوب مؤكد وابطل البواقى . وفي الحديث ان اصحاب رسول الله صلى الله عليـه وسلم ملوا مـلة فقال [1] يا رسول الله حدثنا يعنون بمـا ينشط النفوس فانزل الله عز وجل (الله نزل احسن الحديث كتاباً متشابها) الآية . فذلك في معنى ان الرجوع الي كتاب الله بالجد فيه غاية ماطلبتم وذلك مابث فيه من الأحكام • والحكم والمواعظ • والتحذيرات والتيسيرات الحاملة على الاعتبار والأخذ بالاجتهاد فيما فيه النجاة والفوز بالنعيم المقيم • وهذا خلاف ماطلبوه قال الراوى ثم ملوا ملة فقالوا حدثنا شيئاً فوق الحديث ودون القرآن فنزلت سورة يوسف فيها آيات ومواعظ وتذكيرات وغرائب تحثهم على الجد في طاعة الله . وتروح من تعب اعباء التكاليف مع ذلك فدلوا على ما تضمن قصدهم بما هو خادم للضروريات لا ماهو خادم لضد ذلك • وفي الحديث أيضاً « ان لكل عابد شدة ولكل شدة فترة فاما الى سـنة واما الى بدعة فمن كانت فترته الى سنة فقد اهتدى ومن كانت فترته الى غير ذلك فقد هلك » واما آيات الزينة والجمال والسكر فانما ذكرت فيها [2] لتبعيتها لاصول تلك النعم لا انها هى المقصود الأول في تلك النعم • وأيضاً فان الجمال والزينة

(١) لعله فقالوا كما سيأتى بعد (٢) لعله فيه أي في كتاب الله تعالى

مما يدخل تحت القسم الأول لانه خادم له • ويدل عليه قوله تعالى (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده) وقوله عليه الصلاة والسلام « ان الله جميل يحب الجمال » « ان الله يحب ان يرى أثر نعمته على عبده» واما السكر فانه قال فيه (تتخذون منه سكرا) فنسب اليهم اتخاذ السكر ولم يحسنه • وقال (ورزقا حسنا) فحسنه فالامتنان بالأصل الذى وقع فيه التصرف لا بنفس التصرف كالامتنان بالنعم الأخرى الواقع فيها التصرف فانهم تصرفوا بمشروع وغير مشروع ولم يؤت بغير المشروع قط على طريق الامتنان به كسائر النعم بل قال تعالى (قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا) الآية • فتفهم هذا

وأما الوجه الثالث فانها ان فرض كونها خادمة للمأمور به فهى من القسم الأول كملاعبة الزوجة • وتأديب الفرس وغيرها • والا فخدمتهما للمأمور به بالقصد الثانى لا بالقصد الأول اذا كان ذلك الوقت الذى لعب فيه يمكنه فيه عمل ما ينشطه مما هو مطلوب الفعل بالكل كملاعبة الزوجة • ويكفى من ذلك ان يستريح بترك الأشياء كلها والاستراحة مع الأعمال بالنوم وغيره ربما يزول عنه كلال العمل لاداعما كل هذه الأشياء مباحة لانها خادمة للمطلوب بالقصد الأول • أما الاستراحة الى اللهو واللعب من غير ما تقدم فهو أمر زائد على ذلك كله فان جاء به من غير مداومة فقد أتى بامر يتضمن ماهو خادم لمطلوب الفعل فصارت خدمته له بالقصد الثانى لا بالقصد الأول فباين القسم الأول اذ جيء فيه بالخادم له ابتداء • وهذا انما جيء فيه بما هو خادم لمطلوب الترك لكنه تضمن خدمة المطلوب الفعل اذا لم يداوم عليه وهذا ظاهر لمن تأمله

(فصل) فان قيل هذا البحث كله تدقيق من غير فائدة فقهية تترتب عليه لان كلا القسمين قد تضمن ضد ما اقتضاه في وضعه الأول • فالواجب العمل على ما يقتضيه الحال في الاستعمال للمباح أو ترك الاستعمال وما زاد على ذلك

لا فائدة فيه فيما يظهر الا تعليق الفكر بامر صناعى • وليس هذا من شأن اهل الحزم من العلماء

فالجواب انه ينبني عليه أمور فقهية واصول عملية • منها الفرق بين ما يطلب الخروج عنه من المباحات عند اعتراض العوارض المقتضية للمفاسد ومالا يطلب الخروج عنه وان اعترضت العوارض وذلك ان القواعد المشروعة بالأصل اذ داخلتها المناكر كالبيع والشراء والمخالطة والمساكنة اذا كثر الفساد في الأرض • واشتهرت المناكر بحيث صار المكلف عند أخذه في حاجاته وتصرفه في أحواله لا يسلم في الغالب من لقاء المنكر أو ملابسته فالظاهر يقتضى الكف عن كل مايؤديه الى هذا • ولكن الحق يقتضى أن لا بد له من اقتضاء حاجاته كانت مطلوبة بالجزء أو بالكل • وهى اما مطلوب بالأصل • واما خادم للمطلوب بالأصل • لانه ان فرض الكف عن ذلك أدى الى التضييق والحرج أو تكليف مالا يطاق وذلك مرفوع عن هذه الأمة فلا بد للانسان من ذلك لكن مع الكف عما يستطاع الكف عنه وما سواه فمعفو عنه لانه بحكم التبعية لا بحكم الأصل • وقد بسط (1) الغزالى في كتاب الحلال والحرام من الاحياء على وجه اخص (2) من هذا فاذا أخذ قضية عامة استمر واطرد • وقد قال ابن العربى في مسألة دخول الحمام بعد ما ذكر جوازه

فان قيل فالحمام دار يغلب فيها المنكر فدخولها الى ان يكون حراما أقرب منه الى أن يكون مكروها فكيف ان يكون جائزا * قلنا الحمام موضع تداو وتطهر فصار بمنزلة النهر فان المنكر قد غلب فيه بكشف العورات • وتظاهر

---

(1) لعله وقد بسطه

(2) فقد قال في أحياء العلوم ان اكثر المباحات داعية الى المحظورات حتى استكثار الاكل واستعمال الطيب للمتعزب فانه يحرك الشهوة ثم الشهوة تدعو الى الفكر والفكر يدعو الى النظر والنظر يدعو الى غيره الى ان قال وهكذا المباحات كلها اذا لم تؤخذ بقدر الحاجة في وقت الحاجة مع التحرز من غوائلها بالمعرفة ثم بالحذر فقلما تخلو عاقبتها من خطر وكذا كل ما اخذ بالشهوة فقلما يخلو عن خطر اه

المنكرات • فاذا احتاج اليه المرء دخله ودفع المنكر عن بصره وسمعه ما امكنه والمنكر اليوم في المساجد والبلدان فالحمام كالبلد عموما وكالنهر خصوصا هذا ما قاله • وهو ظاهر في هذا المعنى • وهكذا النظر في الأمور المشروعة بالأصل كلها • وهـذا اذا أدى الاحتراز من العارض للحرج • واما اذا لم يؤد اليـه وكان في الأمر المفروض مع ورود النهى سعة كسد الذرائع • ففى المسألة نظر • ويتجاذبها طرفان فمن اعتبر العارض سد في بيوع الآجال واشباهها من الحيل • ومن اعتبر الأصل لم يسد ما لم يبد الممنوع صراحا • ويدخل أيضا في المسألة النظر في تعارض الأصل والغالب فان لاعتبار الأصل رسوخا حقيقيا • واعتبار غيره تكميلى من باب التعاون وهو ظاهر • أما اذا كان المباح مطـلوب الترك بالـكل فعلى خـلاف ذلك لا يجوز لاحد ان يستمع الى الغناء • وان قلنا انه مباح اذا حضره منكر اوكان في طريقه لانه غير مطلوب الفعل في نفسه • ولا هو خادم لمطلوب الفعل فلا يمكن والحالة هذه ان يستوفى المكلف حظه منه فلا بد من تركه جملة • وكذلك اللعب وغيره • وفي كتاب الأحكام بيان لهذا المعنى في فصل الرخص واليه يرجع وجه الجمـع بين التحذير من فتنة الدنيا مع عدم التحذير من اجتنابها أو اكتسابها

فان قيـل فقد حذر السلف من التلبس بمـا يجر الى المفاسد وان كان أصله مطلوباً بالـكل أوكان خادما للمطلوب فقد تركوا الجماعات واتباع الجنائز واشباهها مما هو مطلوب شرعا وحض كثير من الناس على ترك التزوج • وكسب العيال لمـا داخل هذه الأشياء واتبعها من المنكرات والمحرمات • وقد ذكر عن مالك انه ترك الجمعات والجماعات • وتعليم العلم • واتباع الجنائز وما أشـبه ذلك مما هو مطلوب لايحصل الامع مخالطة الناس • وهكذا غيره • وكانوا علماء وفقهاء وأولياء ومثابرين على تحصيل الخيرات وطلب المثوبات • وهذا كله له دليل في الشريعة كقوله عليـه الصلاة والسلام « يوشك ان يكون خير مال المسلم غنما

يتبع بها شعف (١) الجبال ومواقع القطر يفر بدينه من الفتن » وسائر ما جاء في طلب العزلة وهى متضمنة لترك كثير مما هو مطلوب بالكل أو بالجزء ندبا أو وجوبا خادما لمطلوب أو مقصودا لنفسه فكيف بالمباح

فالجواب ان هذا المعنى لا يرد من وجهين * احدهما انا انما تكلمنا في جواز المخالطة في طلب الحاجات الضرورية وغيرها (٢) فمن عمل على أحد الجائزين فلا حرج عليه ولا يرد علينا ما هو مطلوب بالجزء لانا لم نتعرض في هذه المسألة للنظر فيه * والثانى ان ما وقع التحذير فيه وما فعل السلف من ذلك انما هو بناء على معارض أقوى فى اجتهادهم مما تركوه كالفرار من الفتن فانها في الغالب قادحة في اصول الضروريات كفتن سفك الدماء بين المسلمين في الباطل أو للاشكال الواقع عند التعارض بين المصلحة الحاصلة بالتلبس مع المفسدة المنجرة بسببه أو ترك ورع المتورع يحمل على نفسه مشقة يحتملها والمشقات تختلف كما مر في كتاب الأحكام فكل هذا لا يقدح في مقصودنا على حال

(فصل) ومنها الفرق بين ماينقلب بالنية من المباحات طاعة ومالا ينقلب. وذلك ان ما كان منها خادما لمأمور به تصور فيه ان ينقلب اليه فان الأكل والشرب والوقاع وغيرها تسبب في اقامة ما هو ضرورى لا فرق في ذلك بين كون المتناول في الرتبة العليا من اللذة والطيب• وبين ما ليس كذلك• وليس بينهما تفاوت يعتد به الا في أخذه من جهة الحظ أو من جهة الخطاب الشرعى فاذا أخذ من جهة الحظ فهو المباح بعينه واذا أخذ من جهة الاذن الشرعى فهو المطلوب بالكل . لانه في القصد الشرعى خادم للمطلوب وطلبه بالقصد الأول • وهذا التقسيم قد مر بيانه في كتاب الأحكام • فاذا ثبت هذا صح في المباح الذى هو خادم المطلوب الفعل انقلابه طاعة اذ ليس بينهما الا قصد الأخذ من جهة الحظ أو من جهة الاذن • وأما ما كان خادما لمطلوب الترك فلما كان مطلوب الترك بالكل لم يصح انصرافه الى جهة المطلوب الفعل لانه

(١) أي رءوسها والمراد بمواقع القطر الأودية والصحارى والحديث رواه البخارى وابو داود والنسائي (٢) كذا بالأصل ولعله لاعن غيرها فتأمل

انما ينصرف اليه من جهة الاذن وقد فرض عدم الاذن فيه بالقصد الأول . واذا أخذ من جهة الحظ فليس بطاعة فلم يصح فيه ان ينقلب طاعة فاللعب مثلا ليس في خدمة المطلوبات كأكل الطيبات وشربها فان هذا داخل بالمعنى في جنس الضروريات وما دار بها بخلاف اللعب فانه داخل بالمعنى في جنس ما هو ضد لها . وحاصل هذا المباح انه مما لا حرج فيه خاصة لا انه مخير فيه كالمباح حقيقة . وقد مر بيان ذلك . وعلى هذا الأصل تخرج مسألة السماع المباح . فان من الناس من يقول انه ينقلب بالقصد طاعة واذا عرض على هذا الأصل تبين الحق فيه ان شاء الله تعالى

فان قيل اذا سلمنا ان الخادم لمطلوب الترك مطلوب الترك بالقصد الأول فقد مر انه يصير مطلوب الفعل بالقصد الثانى . فاللعب والغناء ونحوهما اذا قصد باستعمالها التنشيط على وظائف الخدمة والقيام بالطاعة فقد صارت على هذا الوجه طاعة فكيف يقال ان مثل هذا لا ينقلب بالنية طاعة

فالجواب ان اعتبار وجه النشاط على الطاعة ليس من جهة ما هو لعب أو غناء بل من جهة ما تضمن من ذلك لا بالقصد الأول فانه استوى مع النوم مثلا . والاستلقاء على القفاء . واللعب مع الزوجة في مطلق الاستراحة وبقي اختيار كونه لعبا على الجملة أو غناء تحت حكم اختيار المستريح . فاذا أخذه من اختياره فهو سعي في حظه فلا طلب . وان أخذه من جهة الطلب فلا طلب في هذا القسم كما تبين . ولو اعتبر فيه ماتضمنه بالقصد الثانى لم يضر الاكثار منه والدوام عليه . ولا كان منهياً عنه بالكل لانه قد تضمن خدمة المطلوب الفعل فكأن يكون مطلوب الفعل بالكل . وقد فرضناه على خلاف ذلك هذا خلف . وانما يصير هذا شبيها بفعل المكروه طلبا لتنشيط النفس على الطاعة فكما ان المكروه بهذا القصد لا ينقلب طاعة كذلك ما كان في معناه أو شبيها به

﴿ فصل ﴾ ومنها بيان وجه دعاء النبي صلى الله عليه وسلم لأناس بكثرة المال مع علمه بسوء عاقبتهم فيه كقوله لثعلبة بن حاطب « قليل تؤدى شكره خير من كثير لا تطيقه » ثم دعا له بعد ذلك . فيقول القائل لو كان عنده أن كثرة المال يضر به فلم دعا له . وجواب هذا راجع الى ماتقدم من أن دعاءه له انما كان من جهة أصل الاباحة في الاكتساب أو أصل الطلب فلا اشكال في دعائه عليه الصلاة والسلام له . ومثله التحذير من فتنة المال مع أصل مشروعية الاكتساب له كقوله . « ان أخوف ما أخاف عليكم مايخرج الله لكم من بركات الأرض (١) قيل وما بركات الارض قال زهرة الدنيا فقيل هل يأتي الخير بالشر فقال لا يأتي الخير الا بالخير وان هذا المال حلوة خضرة (١) الحديث • وقال حكيم ابن حزام سألت النبي صلى الله عليه وسلم فاعطاني ثم سألته فاعطاني ثم سألته فاعطاني ثم قال « ان هذا المال خضرة حلوة » الحديث . وقال « المكثرون هم الأقلون يوم القيامة » الحديث . وما أشبه ذلك مما أشار به الى التحذير من الفتنة ولم ينه عن أصل الاكتساب المؤدي الى ذلك ولا عن الزائد على ما فوق الكفاية بناء على أن الأصل المقصود في المال شرعاً مطلوب وانما الاكتساب خادم لذلك المطلوب فلذلك كان الاكتساب من أصله حلالاً اذا روعيت فيه شروطه كان صاحبه ملياً أو غير ملي فلم يخرجه النهي عن الاسراف فيه عن كونه مطلوباً في الأصل لأن الطلب اصلى • والنهي تبعي فلم يتعارضا ولأجل هذا ترك النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه يعملون في جميع ما يحتاجون اليه في دنياهم ليستعينوا به • وهو ظاهر من هذه القاعدة والفوائد المبنية عليها كثيرة

---

(١) أي انه في نضارته كثمرة حلوة المذاق خضرة اللون وتمام الحديث « فنعم صاحب المسلم ما اعطى منه المسكين وابن السبيل أو كما قال النبي صلى الله عليه وسلم وانه من يأخذه بغير حقه كالذى يأكل ولا يشبع ويكون عليه شهيدا يوم القيامة » رواه البخارى ومسلم وفي اللفظ اختلاف

المسألة السادسة عشرة

قد تقدم ان الأوامر والنواهي في التأكيد ليست على رتبة واحدة في الطلب الفعلي أو التركي وانما ذلك بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الاوامر واجتناب النواهي . والمفاسد الناشئة عن مخالفة ذلك . وعلى ذلك التقدير يتصور انقسام الاقتضاء الى أربعة أقسام . وهي الوجوب والندب والكراهة والتحريم. وثم اعتبار آخر لا ينقسم فيه ذلك الانقسام بل يبقى الحكم تابعاً لمجرد الاقتضاء. وليس للاقتضاء الا وجهان. أحدهما اقتضاء الفعل . والآخر اقتضاء الترك فلا فرق في مقتضى الطلب بين واجب ومندوب ولا بين مكروه ومحرم . وهذا الاعتبار جرى عليه أرباب الأحوال من الصوفية ومن حذا حذوهم ممن اطرح مطالب الدنيا جملة . وأخذ بالحزم والعزم في سلوك طريق الآخرة اذ لم يفرقوا بين واجب ومندوب في العمل بهما . ولا بين مكروه ومحرم في ترك العمل بهما . بل ربما أطلق بعضهم على المندوب انه واجب على السالك . وعلى المكروه انه محرم . وهؤلاء هم الذين عدوا المباحات من قبيل الرخص. كما مر في احكام الرخص . وانما أخذوا هذا المأخذ من طريقين

أحدها من جهة الآمر وهو رأي من لم يعتبر في الأوامر والنواهي إلا مجرد الاقتضاء وهو شامل للأقسام كلها . والمخالفة فيها كلها مخالفة للآمر والناهي . وذلك قبيح شرعاً دع القبح عادة وشرعاً [1] وليس النظر هنا فيما يترتب على المخالفة من ذم أو عقاب بل النظر الى مواجهة الآمر بالمخالفة . ومن هؤلاء من بالغ في الحكم بهذا الاعتبار حتى لم يفرق بين الكبائر والصغائر من المخالفات وعد كل مخالفة كبيرة وهذا رأي أبي المعالي في الارشاد فانه لم ير الانقسام الى الصغائر والكبائر بالنسبة الى مخالفة الآمر

---

(١) كذا بالأصل ولعل كلمة (وشرعا) زائدة والمعنى اترك القبح العادى ولاتنظمه في سلك البيان فانه مفروغ منه ومسلم

والناهي واعماصح عنده الانقسام بالنسبة الى المخالفات في أنفسها مع قطع النظر عن الآمر والناهي وما رآه يصح في الاعتبار

والثانى من جهة معني الأمر والنهي . وله اعتبارات احدها النظر الى قصد التقرب بمقتضاها فان امتثال الأوامر واجتناب النواهي من حيث هى تقتضى التقرب من المتوجه اليه كما ان المخالفة تقتضى ضد ذلك . فطالب القرب لا فرق عنده بين ما هو واجب وبين ما هو مندوب لان الجميع يقتضيه حسبما دلت عليه الشريعة كما انه لا فرق بين المكروه والمحرم عنده لان الجميع يقتضى نقيض القرب . وهو اما البعد واما الوقوف عن زيادة القرب والتمادي فى القرب هو المطلوب . فحصل من تلك ان الجميع علي وزان واحد في قصد التقرب والهرب عن البعد. والثاني النظر الى ماتضمنته الأوامر والنواهي من جلب المصالح ودرء المفاسد عند الامتثال . وضد ذلك عند المخالفة فانه قد مر ان الشريعة وضعت لجلب المصالح ودرء المفاسد فالبانى على مقتضى ذلك لا يفترق عنده طلب من طلب كالأول في القصد الى التقرب . وايضاً فاذا كان التفاوت فى مراتب الأوامر والنواهي راجعا الى تكميل خادم ومكمل مخدوم . وما هو كالصفة والموصوف . فمتي حصلت المندوبات كملت الواجبات وبالضد . فالأمر راجع الى كون الضروريات آتية على أكمل وجوهها فكان الافتقار الى المندوبات كالمضطر اليه في اداء الواجبات فزاحمت المندوبات الواجبات في هذا الوجه من الافتقار فحكم لهما بحكم واحد . وعلى هذا الترتيب ينظر في المكروهات مع المحرمات من حيث كانت رائداً عليها [1] وانساً لها . فان الأنس بمخالفة ما [2] يوجب بمقتضى العادة الأنس بما فوقها . حتى قيل المعاصي بريد الكفر . ودل على ذلك قوله تعالى « كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون » وتفسيره في الحديث . وحديث « الحلال بين والحرام بين .

(١) الأنسب رائدا لها من راد لهم الكلأ يروده رودا وهو رائد أى طالب له لأجلهم. فكذا المكروهات هنا كأنها تطلب المحرمات وتسعى اليها (٢) بتنوين مخالفة أى بأية مخالفة

وبينهما أمور مشتبهات» الخ فقوله «كالراعي حول الحمى يوشك ان يقع فيه» وفي قسم الامتثال قوله « وما تقرب الي عبدي بشيء أحب الي مما افترضت عليه » الحديث * والثالث النظر الى مقابلة النعمة بالشكران أو بالكفران من حيث كان امتثال الأوامر واجتناب النواهي شكرانا على الاطلاق وكان خلاف ذلك كفرانا على الاطلاق فاذا كانت النعمة على العبد ممدودة من العرش الى الفرش بحسب الارتباط الحكمي وما دل عليه قوله تعالى (وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه) وقوله (الله الذي أنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم) الى قوله (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الانسان لظلوم كفار) واشباه ذلك • فتصريف النعمة في مقتضى الأمر شكر ان لكل نعمة وصلت اليك أو كانت سبباً في وصولها اليك . والأسباب الموصلة ذلك اليك لا تختص بسبب دون سبب . ولا خادم دون خادم . فحصل شكر النعم التي في السموات والأرض وما بينهما . وتصريفها في مخالفة الأمر كفران لكل نعمة وصلت اليك أو كانت سبباً فيها • كذلك أيضاً . وهذا النظر ذكره الغزالي في الأحياء وهو يقتضي ان لا فرق بين أمر وأمر ولا نهي ونهي . فامتثال كل أمر شكران على الاطلاق ومخالفة كل أمر كفران على الاطلاق وثم أوجه أخر يكفي منها ما ذكر . وهذا النظر راجع الى مجرد اصطلاح لا الى معنى يختلف فيه . اذ لا ينكر أصحاب هذا النظر انقسام الأوامر والنواهي كما يقوله الجمهور بحسب التصور النظري . وانما أخذوا في نمط آخر وهو انه لا يليق بمن يقال له (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) أن يقوم بغير التعبد وبذل المجهود في التوجه الى الواحد المعبود . وانما النظر في مراتب الأوامر والنواهي يشبه الميل الى مشاحة العبد لسيده في طلب حقوقه وهذا غير لائق بمن لا يملك لنفسه شيئاً لا في الدنيا ولا في الآخرة . اذ ليس للعبد حق على السيد من حيث هو عبد بل عليه بذل المجهود والرب يفعل ما يريد •

﴿ فصل ﴾ ويقتضى هذا النظر التوبة عن كل مخالفة تحصل بترك المأمور به أو فعل المنهى عنه فانه اذا ثبت أن مخالفة الشارع قبيحة شرعاً ثبت أن المخالف مطلوب بالتوبة عن تلك المخالفة من حيث هى مخالفة الأمر أو النهى أو من حيث ناقضت التقرب • أو من حيث ناقضت وضع المصالح . أو من حيث كانت كفراناً للنعمة • ويندرج هنا المباح على طريقة هؤلاء من حيث جري عندهم مجرى الرخص • ومذهبهم الأخذ بالعزائم وقد تقدم ان الأولى ترك الرخص فيما استطاع المكلف فيحصل من ذلك أن العمل بالمباح مرجوح على ذلك الوجه. واذا كان مرجوحاً فالراجح الأخذ بما يضاده من المأمورات وترك شيء من المأمورات مع الاستطاعة مخالفة فالنزول الى المباح على هذا الوجه مخالفة فى الجملة وان لم تكن مخالفة فى الحقيقة . وبهذا التقرير يتبين معنى قوله عليه الصلاة والسلام « يا أيها الناس توبوا الى الله فاني أتوب الى الله في اليوم سبعين مرة » وقوله « انه ليغان (1) على قلبي فاستغفر الله » الحديث . ويشمله عموم قوله تعالى (وتوبوا الى الله جميعاً أيها المؤمنون) ولاجله أيضاً جعل الصوفية بعض مراتب الكمال اذا اقتصر السالك عليها دون ما فوقها نقصاً وحرماناً فان ماتقتضيه المرتبة العليا فوق ما تقتضيه المرتبة التي دونها والعاقل لا يرضى بالدون • ولذلك أمر بالاستباق الى الخيرات مطلقاً وقسم المكلفون الى أصحاب اليمين وأصحاب الشمال والسابقين . وان كان السابقون من أصحاب اليمين • وقال تعالى (فأما ان كان من المقربين فروح وريحان وجنة نعيم وأما ان كان من أصحاب اليمين) الآية • فكان من شأنهم ان يتجاروا فى ميدان الفضائل حتى يعدوا من لم يكن فى ازدياد ناقصاً ومن لم يعمر أنفاسه بطالا وهذا مجال لا مقال فيه • وعليه أيضاً نبه حديث الندامة يوم القيامة حيث تعم الخلائق كلهم فيندم المسيء أن لا يكون قد أحسن والمحسن أن لا يكون قد ازداد احساناً

(١) أى ليغطي عليه من قولهم غين على الرجل كذا أى غطى عليه

فان قيل هذا اثبات للنقص فى مراتب الكمال وقد تقدم ان مراتب الكمال لا نقص فيها * فالجواب انه ليس باثبات نقص على الاطلاق وانما هو اثبات راجح وارجح وهذا موجود . وقد ثبت ان الجنة مائة درجة ولا شك في تفاوتها فى الأكملية والأرجحية . وقال الله تعالى (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض) وقال (ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض) ومعلوم ان لا نقص في مراتب النبوة الا ان المسارعة في الخيرات تقتضي المطالبة بأقصي المراتب بحسب الامكان عادة فلا يليق بصاحبها الاقتصار على مرتبة دون ما فوقها فلذلك قد تستنقص النفوس الاقامة ببعض المراتب مع امكان الرقى وتتحسر اذا رأت شفوف [1] ما فوقها عليها كما يتحسر اصحاب النقص حقيقة اذا رأوا مراتب الكمال كالكفار واصحاب الكبائر من المسلمين وما اشبه ذلك . ولما فضل رسول الله صلى الله عليه وسلم بين دور الأنصار وقال « في كل دور الأنصار خير» قال سعد بن عبادة يارسول الله خير دور الأنصار فاجعلنا آخراً [2] فقال « أوليس بحسبكم أن تكونوا من الخيار» وفي حديث آخر « قد فضلكم على كثير » فهذا يشير الى ان رتب الكمال تجتمع في مطلق الكمال وان كان لها مراتب ايضاً فلا تعارض بينهما والله اعلم . وقد يقال ان قول من قال حسنات الأبرار سيئات المقربين راجع الى هذا المعنى وهو ظاهر فيه والله اعلم

المسألة السابعة عشرة

تقدم ان من الحقوق المطلوبة ما هو حق لله وما هو حق للعباد وان ماهو حق للعباد ففيه حق لله كما ان ماهو حق لله فهو راجع الى العباد وعلى ذلك يقع التفريع هنا بحول الله . فنقول الأوامر والنواهي يمكن اخذها امتثالاً من جهة ماهي حق لله تعالى مجرداً عن النظر في غير ذلك . ويمكن اخذها من جهة ما تعلقت بها حقوق العباد . ومعنى ذلك ان المكلف اذا سمع مثلا قول الله

(١) أى فضل ما فوقها عليها وزيادة ماهو فيه من نعمة وخير

(٢) لعله واجعلنا طالب المفاضلة ولو بجعله اخرا

تعالى (ولله علي الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) فلا متثاله هذا الأمر مأخذان

احدها وهو المشهور المتداول ان ينظر في نفسه بالنسبة الى قطع الطريق والى زاد يبلغه • والى مركوب يستعين به . والى الطريق ان كان مخوفاً أو مأموناً . والي استعانته بالرفقة والصحبة لمشقة الوحدة وغررها . والى غير ذلك من الأمور التى تعود عليه في قصده بالمصلحة الدنيوية أو بالمفسدة . فاذا حصلت له اسباب السفر وشروطه العاديات انتهض للامتثال وان تعذر عليه ذلك علم ان الخطاب لم ينحتم عليه

والثاني ان ينظر فى نفس ورود الخطاب عليه من الله تعالى غافلاً ومعرضاً عماسوى ذلك فينتهض الى الامتثال كيف امكنه لا يثنيه عنه الا العجز الحالى أوالموت آخذاً للاستطاعة (١) انها باقية ما بقى من رمقه بقية. وان الطوارق العارضة . والأسباب المخوفة لا توازى عظمة امر الله فتسقطه . أو ليست بطوارق ولاعوارض في محصول العقد الايماني حسبما تقدم في فصل الأسباب والمسببات من كتاب الأحكام وهكذا سائر الأوامر والنواهيء فاما المأخذ الأول فجار على اعتبار حقوق العباد لان ما يذكره الفقهاء في الاستطاعة المشروطة راجع اليها واما الثاني فجار على اسقاط اعتبارها وقد تقدم ما يدل على صحة ذلك الاسقاط . ومن الدليل ايضاً على صحة هذا المأخذ اشياء

احدها ما جاء في القرآن من الآيات الدالة على أن المطلوب من العبد التعبد باطلاق . وان على الله ضمان الرزق كان ذلك مع تعاطى الأسباب أولا كقوله تعالى (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ماأريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون) وقوله تعالى (وأمر اهلك بالصلاة واصطبر عليها لا نسألك رزقاً نحن نرزقك والعاقبة للتقوى) فهذا واضح في انه اذا تعارض حق الله وحق العباد فالمقدم حق الله فان حقوق العباد مضمونة على الله تعالى . والرزق من

(١) هو حال من فاعل ينتهض والمعنى معتبرا وملاحظا ان الاستطاعة باقية مابقي فيه رمق

عظم حقوق العباد فاقتضى الكلام ان من اشتغل بعبادة الله كفاه الله مئونة الرزق . واذا ثبت هذا فى الرزق ثبت في غيره من سائر المصالح المجتلبة والمفاسد المتوقاة وذلك لان الله قادر على الجميع . وقال تعالى (وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو وان يردك بخير فلا راد لفضله) وفي الآية الأخرى وان يمسسك بخير فهو على كل شيء قدير) وقال (ومن يتوكل على الله فهو حسبه) بعد قوله (ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب) فمن اشتغل بتقوى الله تعالى فالله كافيه . والآيات فى هذا المعنى كثيرة

والثانى ما جاء في السنة من ذلك كقوله صلى الله عليه وسلم « احفظ الله يحفظك احفظ الله تجده امامك تعرف اليه في الرخاء يعرفك في الشدة اذا سألت فاسأل الله واذا استعنت فاستعن بالله جف القلم بما هو كائن فلو اجتمع الخلق على ان يعطوك شيئاً لم يكتبه الله لك لم يقدروا عليه وعلى ان يمنعوك شيئاً كتبه الله لك لم يقدروا عليه » الحديث . فهو كله نص في ترك الاعتماد على الاسباب وفي الاعتماد على الله والأمر بطاعة الله . واحاديث الرزق والأجل كقوله « اللهم لا مانع لما اعطيت ولا معطي لما منعت ولا ينفع ذا الجد [1] منك الجد » وقال صلى الله عليه وسلم لعمر بن الخطاب في ابن صياد « ان يكنه فلا تطيقه » وقال « جف القلم بما انت لاق » وقال « لا تسأل المرأة طلاق أختها لتستفرغ صحفتها ولتنكح فان لها ما قدر لها » وقال في العزل « ولا عليكم ان لا تفعلوا فانه ليست نسمة كتب الله أن تخرج الا هي كائنة » وفي الحديث « المعصوم من عصم الله » وقال «ان الله كتب على ابن آدم حظه من الزني ادرك ذلك لا محالة » الى سائر ما في هذا المعني مما هو صريح في ان اصل الأسباب التسبب وانها لا تملك شيئاً ولا ترد شيئاً وان الله هو المعطى والمانع . وان طاعة الله هي العزيمة الأولى

(١) الجد بالفتح الغنى والحظ ومنك معناه عندك أى لا ينفع ذا الغنى عندك غناه وانما ينفعه عمله بالطاعات كما قال تعالى (يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتي الله بقلب سليم)

والثالث ما ثبت من هذا العمل عن الأنبياء صلوات الله عليهم فقدموا طاعة الله على حقوق أنفسهم فتقدم عليه الصلاة والسلام حتى تفطرت قدماه وقال « أفلا أكون عبداً شكوراً » وبلغ رسالة ربه على ما كان عليه من الخوف من قومه حين تمالؤا على اهلاكه ولكن الله عصمه ٠ وقال الله له (قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا) الآية ٠ وقال له (ولا تطع الكافرين والمنافقين ودع اذاهم وتوكل على الله) فامره باطراح ما يتوقاه فان الله حسبه [1] وقال (الذين يبلغون رسالات الله ويخشونه ولا يخشون أحدا الا الله) وقال قبل ذلك (وكان أمر الله قدرا مقدورا) وقال هود عليه السلام لقومه ٠ وهو يبلغهم الرسالة (فكيدونى جميعاً ثم لا تنظرون انى توكلت على الله) الآية ٠ وقال موسى وهارون عليهما السلام (ربنا اننا نخاف ان يفرط علينا أو ان يطغى) فقال الله لهما (لا تخافا اننى معكما اسمع وأرى) وكان عبدالله بن أم مكتوم قد نزل عذره في قوله تعالى (غير أولى الضرر) ولكنه كان بعد ذلك يقول انى أعمى لا أستطيع ان أفر فادفعوا الىّ اللواء واقعدوني بين الصفين فيترك ما منح من الرخصة ويقدم حق الله على حق نفسه ٠ وروى عن جندع بن ضمرة انه كان شيخاً كبيراً فلما أمروا بالهجرة وشدد عليهم فيها مع علمهم بان الدين لا حرج فيه ولا تكليف بما لا يطاق قال لبنيه انى أجد حيلة فلا أعذر احملونى على سرير فحملوه فمات بالتنعيم وهو يصفق يمينه على شماله ويقول هذا لك وهذا لرسولك الحديث ٠ وعن بعض الصحابة انه قال شهدت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا وأخ لى احدا فرجعنا جريحين فلما أذن مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخروج فى طلب العدو قلت لأخى أو قال لى اتفوتنا غزوة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والله مالنا من دابة نركبها وما منا الا جريح ثقيل فخرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وكنت أيسر جرحا منه

(١) أى كافيه شرهم واذا هم كما قال تعالى (والله يعصمك من الناس)

فكان اذا ذاب حملته عقبة[1] ومشي عقبة • حتي انتهينا الى ما انتهى اليه المسلمون • وفي النقل من هذا النحو كثير • وقد مر منه فى فصل الرخص والعزائم من كتاب الأحكام ما فيه كفاية

فان قيل ان هذه الأدلة اذا وقف معها حسبما تقرر اقتضت اطراح الأسباب جملة أعنى ما كان منها عائداً الى مصالح العباد وهذا غير صحيح لان الشارع وضعها وأمر بها واستعملها رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه والتابعون بعده وهى عمدة ما حافظت عليه الشريعة • وأيضاً فان حقوق الله تعالى ليست على وزان واحد في الطلب فمنها ماهو مطلوب حتما كالقواعد الخمس وسائر الضروريات المراعاة في كل ملة • ومنها ما ليس بحتم كالمندوبات فكيف يقال ان المندوبات مقدمة على غيرها من حقوق العباد وان كانت واجبة هذا لا يستقيم في النظر • وأيضاً فالأدلة المعارضة لما تقدم أكثر كقوله تعالى (ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة) وقوله (وتزودوا) وقوله (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل) الآية • وقد كان عليه الصلاة والسلام يستعد الأسباب لمعاشه وسائر أعماله من جهاد وغيره • ويعمل بمثل ذلك أصحابه • والسنة الجارية في الخلق الجريان على العادات • وما تقدم لا يقتضيه فلا بد من صحة أحدهما وان صح بطل الآخر وليس ما دللتم عليه بأولى مادللنا عليه • والترجيح من غير دليل تحكم

فالجواب ان ما تقدم لا يدل على اطراح الأسباب بل يدل على تقديم بعض الأسباب خاصة وهى الأسباب التى يقتضيها حق الله تعالى على الأسباب التى تقتضيها حقوق العباد على وجه اجتهادى شرعى قامت الأدلة عليه • فليس بين ذلك وبين أمره عليه الصلاة والسلام بالأسباب واستعماله لها تعارض • ودليل ذلك اقراره عليه الصلاة والسلام فعل من اطرحها عند التعارض وعمله عليه الصلاة والسلام على اطراحها كذلك في مواطن كثيرة وندبه الى ذلك كما تبين

(١) بضم فسكون النوبة والشوط . وانظر الى هذه النية الخالصة والجهاد العظيم رضي الله عنهم ولذلك كانوا خير القرون

في الأحاديث المتقدمة • وقد مر فى فصل الأسباب من كتاب الأحكام وجه الفقه فى هذا المكان عند ذكر كيفية الدخول فى الأسباب هذا جواب الأول

وأما الثانى فان حقوق الله تعالى على أى وجه فرضت أعظم من حقوق العباد كيف كانت وانما فسح للمكلف فى أخذ حقه وطلبه من باب الرخصة والتوسعة لا من باب عزائم المطالب • وبيان ذلك فى فصل الرخص والعزائم • واذا كان كذلك فالعزائم أولى بالتقديم مالم يعارض معارض • وأيضاً فان حقوق الله ان كانت ندباً انما هى من باب التحسينات خادم للضروريات وانها ربما أدى الاخلال بها الى الاخلال بالضروريات • وان المندوبات بالجزء واجبات بالكل فلأجل هذا كله قد يسبق الى النظر تقديمها على واجبات حقوق العباد وهو نظر فقهى صحيح مستقيم في النظر

وأما الثالث فلا معارضة فيه فان أدلته لا تدل على تقديم حقوق الله على حقوق العباد أصلا واذا لم تدل عليها لم يكن فيها معارضة أصلا والى هذا كله فان تقديم حقوق العباد انما يكون حيث يعارض في تقديم حق الله معارض يلزم منه تضييع حق الله تعالى فانه اذا شق عليه الصوم مثلا لمرضه ولكنه صام فشغله ألم المشقة بالصوم عن استيفاء الصلاة على كمالها وادامة الحضور فيها أوما أشبه ذلك عادت عليه المحافظة على تقديم حق الله الى الاخلال بحقه فلم يكن له ذلك • فاما ان لم يكن كذلك فليس تقديم حق الله على حق العبد بنكير البتة بل هو الأحق على الاطلاق • وهذا فقه في المسألة حسن جداً وبالله التوفيق

(فصل) واعلم ان ما تقدم من تأخير حقوق العباد انما هو فيما يرجع الى نفس المكلف لا الى غيره • أما ما كان من حق غيره من العباد فهو بالنسبة اليه من حقوق الله تعالى • وقد تبين هذا فى موضعه

المسألة الثامنة عشرة

الأمر والنهي يتواردان على الفعل واحدهما راجع الى جهة الأصل [١]. والآخر راجع الى جهة التعاون هل يعتبر الأصل أو جهة التعاون • أما اعتبارها معا من جهة واحدة فلا يصح ولا بد من التفصيل . فالأمر اما أن يرجع الى جهة الأصل أو التعاون • فان كان الأول فحاصله راجع الى قاعدة سد الذرائع فانه منع الجائز لئلا يتوسل به الى الممنوع وقد مر مافيه •وحاصل الخلاف فيه انه يحتمل ثلاثة أوجه * أحدها اعتبار الأصل اذ هو الطريق المنضبط والقانون المطرد * والثاني اعتبار جهة التعاون فان اعتبار الأصل مؤد الى الملال الممنوع [٢] والأشياء انما تحل وتحرم بمآلاتها • ولانه فتح باب الحيل [٣] * والثالث التفصيل فلا يخلو ان تكون جهة التعاون غالبة أو لا فان كانت غالبة فاعتبار الأصل واجب اذ لو اعتبر الغالب هنا لادي الى انخرام الأصل جملة وهو باطل وان لم تكن غالبة فالاجتهاد • وان كان الثاني فظاهره شنيع لانه الغاء لجهة النهي [٤] ليتوصل الى المأمور به تعاونا وطريق التعاون متأخر فى الاعتبار عن طريق اقامة الضروري والحاجي لانه تكميلي وما هو الا بمثابة الغاصب والسارق ليتصدق بذلك على المساكين أو يبنى قنطرة ولكنه صحيح اذا نزل منزلته وهو ان يكون من باب الحكم على الخاصة لاجل العامة كالمنع من تلقى الركبان فان منعه في الأصل ممنوع اذ هو من باب منع الارتفاق وأصله ضرورى أو حاجي لاجل أهل السوق ومنع بيع الحاضر للبادى لانه

---

(١) وهو اقامة الضرورى أو الحاجي وقوله الى جهة التعاون أي بان يكون الفعل في ذاته غير مطلوب ولكن يتوصل به الى المطلوب (٢) فتحتاج النفس الى ما ينشطها بفعل ما ليس بمطلوب لتستعين به على الفعل المطلوب (٣) لان الحاجة الى الخروج عما في التزامه مشقة تستوجب البحث عن الحيلة للتخلص منه كما يقال الحاجة تفتق الحيلة (٤) اذ لا أثر له حينئذ وظاهره طلب المنهي عنه ليتوصل به الى المأمور به وهو شنيع ولكنه قد يصح اذا كان في المنهي عنه ما في المأمور به فينزل منزلته ويترجح عليه كما في منع تلقي الركبان وهم التجار الذين يجلبون البضائع لمنفعة العامة فانه مأمور به لاجل منفعة اهل السوق ومنهي عنه لانه من باب منع الارتفاق المطلوب ورجح الجانب الاول لانه من باب الحكم على الخاصة لاجل العامة كما قال فتدبر

في الأصل منع من النصيحة لا انه ارفاق لاهل الحضر • وتضمين الصناع قد يكون من هـذا القبيل وله نظائر كثيرة فان جهة التعاون هنا أقوى • وقد أشار الصحابة على الصديق اذ قدموه خليفة بترك التجارة والقيام بالتحرف على العيال لاجل ما هو أعم في التعاون وهو القيام بمصالح المسلمين وعوضه من ذلك في بيت المال وهذا النوع صحيح كما تفسر والله أعلم

الفصل الرابع

في العموم والخصوص

ولابد من مقدمة تبين المقصود من العموم والخصوص ههنا والمراد العموم المعنوى كان له صيغة مخصوصة أو لا • فاذا قلنا فى وجوب الصلاة أو غيرها من الواجبات وفي تحريم الظلم أو غيره انه عام فانما معنى ذلك ان ذلك ثابت على الاطلاق والعموم بدليل فيه صيغة عموم أو لا بناء على ان الأدلة المستعملة هنا انما هى الاستقرائية المحصلة بمجموعها القطع بالحكم حسبما تبين في المقدمات والخصوص بخلاف العموم • فاذا ثبت مناط النظر وتحقق فيتعلق به مسائل

المسألة الاولى

اذا ثبتت قاعدة عامة أو مطلقة فلا تؤثر فيها معارضة قضايا الأعيان ولا حكايات الأحوال • والدليل على ذلك أمور * احدها ان القاعدة مقطوع بها بالفرض لانا انما نتكلم في الأصول الكلية القطعية وقضايا الأعيان مظنونة أو متوهمة والمظنون لا يقف للقطعي ولا يعارضه * والثاني ان القاعدة غير محتملة لاستنادها الى الأدلة القطعية • وقضايا الأعيان محتملة لامكان ان تكون على غير ظاهرها أو على ظاهرها وهى مقتطعة ومستثناة من ذلك الأصل فلا يمكن والحالة هـذه ابطال كلية القاعدة بما هذا شأنه * والثالث ان قضايا الأعيان جزئية والقواعد المطردة كليات ولا تنهض الجزئيات ان تنقض الكليات • ولذلك تبقى احكام الكليات جارية في الجزئيات وان لم يظهر فيها

معنى الكليات على الخصوص كما في المسألة السفرية بالنسبة الى الملك المترف • وكما في الغنى بالنسبة الى مالك النصاب والنصاب لا يغنيه على الخصوص وبالضد في مالك غير النصاب وهو به غنى * والرابع انها لو عارضتها فاما ان يعملا معاً أو يهملا • أو يعمل باحدهما دون الآخر اعنى فى محل المعارضة فاعمالهما معاً باطل • وكذلك اهمالهما لانه اعمال للمعارضة فيما بين الظنى والقطعى واعمال الجزئي دون الكلى ترجيح له على الكلى وهو خلاف القاعدة فلم يبق الا الوجه الرابع وهو اعمال الكلي دون الجزئي وهو المطلوب

فان قيل هذا مشكل على بابي التخصيص والتقييد فان تخصيص العموم وتقييد المطلق صحيح عند الأصوليين باخبار الآحاد وغيرها من الأمور المظنونة • وما ذكرت جار فيها فيلزم إما بطلان ما قالوه واما بطلان هذه القاعدة لكن ما قالوه صحيح فلزم ابطال هذه القاعدة

فالجواب من وجهين احدهما ان ما فرض في السؤال ليس من مسألتنا بحال فان ما نحن فيه من قبيل ما يتوهم فيه الجزئي معارضا • وفي الحقيقة ليس بمعارض فان القاعدة اذا كانت كلية ثم ورد في شيء مخصوص وقضية عينية ما يقتضى بظاهره المعارضة في تلك القضية المخصوصة وحدها مع امكان ان يكون معناها موافقا لا مخالفا فلا اشكال فى ان لا معارضة هنا وهو هنا محل التأويل لمن تأول • أو محل عموم الاعتبار ان لاق بالموضع الاطراح والاهمال كما اذا ثبت لنا أصل التنزيه كلياً عاماً ثم ورد موضع ظاهره التشبيه في أمر خاص يمكن ان يراد به خلاف ظاهره على ما اعطته قاعدة التنزيه فمثل هذا لا يؤثر في صحة الكلية الثابتة • وكما اذا ثبت لنا أصل عصمة الأنبياء من الذنوب ثم جاء قوله «لم يكذب ابراهيم الا ثلاث كذبات» ونحو ذلك فهذا لا يؤثر لاحتمال حمله على وجه لا يخرم ذلك الأصل • واما تخصيص العموم فشيء آخر لانه انما يعمل بناء على ان المراد بالمخصص ظاهره من غير تأويل ولا احتمال فحينئذ يعمل ويعتبر كما قاله الأصوليون وليس ذلك مما نحن فيه

﴿ فصــل ﴾ وهذا الموضع كثير الفائدة عظيم النفع بالنسبة الى المتمسك بالكليات اذا عارضتها الجزئيات وقضـايا الأعيان فانه اذا تمسك بالكلي كان له الخـيرة في الجزئي في حمله على وجوه كثيرة . فان تمسك بالجزئي لم يمكنه مع التمسك الخيرة في الكلي فثبت في حقه المعارضة ورمت به أيدي الاشكالات في مهاو بعيدة وهذا هو أصل الزيغ والضلال في الدين لأنه اتباع للمتشابهات وتشكك في القواطع المحكمات . ولا توفيق الا بالله . ومن فوائده سهولة المتناول في انقطاع الخصام والتشغيب الواقع من المخالفين . ومثال هذا ما وقع في بعض المجالس وقد ورد على غرناطة بعض طلبة العدوة الأفريقية فأورد على مسألة العصمة الاشكال المورد في قتل موسى للقبطي . وان ظاهر القرآن يقضي بوقوع المعصية منه عليه السلام بقوله (هذا من عمل الشيطان) وقوله (ربي اني ظلمت نفسي فاغفر لي) فأخذ معــه في تفصيل الفاظ الآية بمجردها وماذكر فيها من التأويلات اخراج الآيات عن ظواهرها . وهذا المأخذ لا يتخلص وربما وقع الانفصال على غير وفاق فكان مما ذاكرت به بعض الاصحاب في ذلك المسألة سهلة في النظر اذا روجع بها الأصـل . وهي مسألة عصمة الأنبياء عليهم السلام . فيقال له الأنبياء معصومون من الكبائر باتفاق أهل السنة وعن الصغائر باختلاف . وقد قام البرهان على ذلك في علم الكلام فمحال أن يكون هــذا الفعل من موسى كبيرة وان قيل انهم معصومون أيضاً من الصغائر وهو صحيح فمحال أن يكون ذلك الفعل منه ذنباً فلم يبق الا أن يقال انه ليس بذنب (١) ولك في التأويل السعة (٢) بكل ما يليق بأهل النبوة ولا ينبو عنه ظاهر الآيات فاستحسن ذلك ورأى مثله مأخذاً علمياً في المناظرات وكثير ما يبني عليه النظار وهو حسن والله أعلم

---

(١) لجواز ان يكون عليه السلام قد رأي ان في الوكز دفع ظالم عن مظلوم ففعله غير قاصد به القتل وانما وقع القتل مترتباً عليه من غير قصد (٢) منه انه عليه السلام بعد ان وقع منه ماوقع تأمل فظهر له امكان الدفع بغير الوكز وانه لم يتثبت في رأيه لما اعتراه من الغضب فعلم انه فعل خلاف الأولى بالنسبة الى امثاله فقال ما قال على عادة المقربين في استفظاعهم خلاف الأولى

المسألة الثانية

لما كان قصد الشارع ضبط الخلق الى القواعد العامة (١) وكانت العوائد قد جرت بها سنة الله أكثرية لا عامة وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك الوضع كان من الأمر الملتفت اليه اجراء القواعد على العموم العادي لا العموم الكلي التام الذي لا يختلف عنه جزئي ما • اما كون الشريعة على ذلك الوضع فظاهر الا ترى ان وضع التكاليف عام وجعل على ذلك علامة البلوغ وهو مظنة لوجود العقل الذي هو مناط التكليف لأن العقل يكون عنده في الغالب لا على العموم اذ لا يطرد ولا ينعكس كلياً على التمام لوجود من يتم عقله قبل البلوغ ومن ينقص وان كان بالغاً الا أن الغالب الاقتران • وكذلك ناط الشارع الفطر والقصر بالسفر لعلة المشقة (٢) وان كانت المشقة قد توجد بدونها وقد تفقد معها (٣) ومع ذلك فلم يعتبر الشارع تلك النوادر بل اجرى القاعدة مجراها • ومثله حد الغنى بالنصاب وتوجيه الأحكام بالبينات • واعمال أخبار الآحاد • والقياسات الظنية الى غير ذلك من الأمور التي قد تتخلف مقتضياتها في نفس الأمر ولكنه قليل بالنسبة الى عدم التخلف فاعتبرت هذه القواعد كلية عادية لا حقيقية • وعلى هذا الترتيب تجد سائر القواعد التكليفية. واذا ثبت ذلك ظهر ان لا بد من اجراء العمومات الشرعية على مقتضى الأحكام العادية من حيث هي منضبطة بالمظنات الا اذا ظهر معارض فيعمل على ما يقتضيه الحكم فيه كما اذا عللنا القصر بالمشقة فلا ينتقض بالملك المترف ولا بالصناعة الشاقة . وكما لو علل الربا في الطعام بالكيل فلا ينتقض بما لا يتأتى كيله لقلة أو غيرها

---

(١) أى برجوعهم اليها أو الى بمعنى الباء

(٢) جعل المشقة علة نظراً الى أنها المترتب عليها الترخيص في الأصل ولكن لما كانت غير منضبطة لاختلافها بحسب الأشخاص والأحوال نيط الترخيص بمظنتها وهو السفر فهو العلة أي الوصف الظاهر المنضبط وهذا هوالمشهور عند الأصوليين

(٣) الأنسب تذكير الضمير لرجوعه للسفر

كالنافه من البر • وكذلك اذا عللناه في النقدين بالثمنية لا ينتقض بما لا يكون ثمناً لقلته أو عللناه في الطعام بالاقتيات فلا ينتقض بما ليس فيه اقتيات كالحبة الواحدة • وكذلك اذا اعترضت علة القوت بما يقتات في النادر كاللوز والجوز والقثاء والبقول وشبهها بل الاقتيات انما اعتبر الشارع منه ما كان معتاداً مقيما للصاب على الدوام وعلى العموم ولا يلزم اعتباره في جميع الأقطار • وكذلك نقول ان الحد علق في الخمر على نفس التناول حفظاً على العقل ثم انه اجرى الحد فى القليل الذي لا يذهب العقل مجري الكثير اعتباراً بالعادة في تناول الكثير • وعلق حد الزنى على الايلاج وان كان المقصود حفظ الأنساب فيحد من لم ينزل لأن العادة الغالبة مع الايلاج الانزال . وكثير من هذا فليكن على بال من النظر في المسائل الشرعية أن القواعد العامة انما تنزل على العموم العادى

المسألة الثالثة

لا كلام في أن للعموم صيغاً وضعية والنظر في هذا مخصوص بأهل العربية وانما ينظر هنا فى أمر آخر وان كان من مطالب أهل العربية أيضاً ولكنه أكيد التقرير ههنا • وذلك أن للعموم الذي تدل عليه الصيغ بحسب الوضع نظرين * أحدهما باعتبار ما تدل عليه الصيغة في أصل وضعها على الاطلاق والى هذا النظر قصد الأصوليين • فلذلك يقع التخصيص عندهم بالعقل والحس وسائر المخصصات المنفصلة * والثاني بحسب المقاصد الاستعمالية التى تقضى العوائد بالقصد اليها وان كان أصل الوضع على خلاف ذلك • وهذا الاعتبار استعمالى • والأول قياسي • والقاعدة في الأصول العربية ان الأصل الاستعمالى اذا عارض الأصل القياسى كان الحكم للاستعمالى • وبيان ذلك هنا أن العرب تطلق الفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه مما يدل عليه معني الكلام خاصة دون ما تدل عليه تلك الألفاظ بحسب الوضع

الافرادي كما انها أيضاً تطلقها وتقصد بها تعميم ما تدل عليه فى أصل الوضع وكل ذلك مما يدل عليه مقتضى الحال فان المتكلم قد يأتى بلفظ عموم مما يشمل بحسب الوضع نفسه وغيره وهو لا يريد نفسه ولا يريد انه داخل فى مقتضي العموم : وكذلك قد يقصد بالعموم صنفاً مما يصلح اللفظ له فى أصل الوضع دون غيره من الأصناف كما انه قد يقصد ذكر البعض في لفظ العموم ومراده من ذكر البعض الجميع كما تقول فلان يملك المشرق والمغرب والمراد جميع الأرض . وضرب زيد الظهر والبطن • ومنه (رب المشرقين ورب المغربين) (وهو الذى فى السماء اله وفي الأرض اله) فكذلك اذا قال من دخل دارى اكرمته فليس المتكلم بمراد • واذا قال اكرمت الناس أو قاتلت الكفار فانما المقصود من لقى منهم • فاللفظ عام فيهم خاصة وهم المقصودون باللفظ العام دون من لم يخطر بالبال • قال ابن خروف ولو حلف رجل بالطلاق والعتق ليضربن جميع من في الدار وهو معهم فيها فضربهم ولم يضرب نفسه لبر ولم يلزمه شيء . ولو قال اتهم الأمير كل من في المدينة فضربهم فلا يدخل الأمير في التهمة والضرب • قال فكذلك لا يدخل شيء من صفات البارى تعالى تحت الاخبار في نحو قوله تعالى (خالق كل شيء) لأن العرب لاتقصد ذلك ولا تنويه . ومثله (والله بكل شيء عليم) وان كان عالماً بنفسه وصفاته ولكن الأخبار انما وقع عن جميع المحدثات . وعلمه بنفسه وصفاته شيء آخر • قال فكل ما وقع الاخبار به من نحو هذا فلا تعرض فيه لدخوله تحت المخبر عنه فلا تدخل صفاته تعالى تحت الخطاب • وهذا معلوم من وضع اللسان

فالحاصل ان العموم انما يعتبر بالاستعمال ووجوه الاستعمال كثيرة . ولكن ضابطها مقتضيات الأحوال التي هي ملاك البيان فان قوله (تدمر كل شيء بأمر ربها) لم يقصد به انها تدمر السموات والأرض والجبال ولا المياه ولا غيرها مما هو في معناها . وانما المقصود تدمر كل شيء مرت عليه مما شأنها ان تؤثر فيه على الجملة • ولذلك قال (فأصبحوا لا يُرى الا مساكنهم) وقال في الآية

الأخرى (ما تذر من شيء أتت عليه الا جعلته كالرميم) ومن الدليل على هذا انه لا يصح استثناء هذه الأشياء بحسب اللسان فلا يقال من دخل دارى اكرمته الا نفسي أو اكرمت الناس الا نفسي . ولا قاتلت الكفار الا من لم الق منهم • ولا ما كان نحو ذلك • وانما يصح الاستثناء من غير المتكلم ممن دخل الدار أو ممن لقيت من الكفار • وهو الذى يتوهم دخوله لو لم يستثن هذا كلام العرب في التعميم فهو اذاً الجارى في عمومات الشرع . وأيضاً فطائفة من أهل الأصول نبهوا على هذا المعنى وان ما لا يخطر ببال المتكلم عند قصده التعميم الا بالاخطار لا يحمل لفظه عليه الا مع الجمود على مجرد اللفظ • وأما المعنى فيبعد أن يكون مقصوداً للمتكلم كقوله صلى الله عليه وسلم « ايما أهاب دبغ فقد طهر » قال الغزالى خروج الكلب عن ذهن المتكلم والمستمع عند التعرض للدباغ ليس ببعيد بل هو الغالب الواقع ونقيضه هو الغريب المستبعد . وكذا قال غيره أيضاً وهو موافق لقاعدة العرب وعليه يحمل كلام الشارع بلا بد

فان قيل اذا ثبت ان اللفظ العام ينطلق على جميع ما وضع له في الأصل حالة الافراد فاذا حصل التركيب والاستعمال فاما ان تبقى دلالته على ما كانت عليه حالة الافراد أو لا • فان كان الأول فهو مقتضى وضع اللفظ فلا اشكال وان كان الثانى فهو تخصيص للفظ العام • وكل تخصيص لا بد له من مخصص عقلى أو نقلى أو غيرهما وهو مراد الأصوليين • ووجه آخر وهو أن العرب حملت اللفظ على عمومه في كثير من ادلة الشريعة مع أن معنى الكلام يقتضى على ما تقرر خلاف ما فهموا واذا كان فهمهم في سياق الاستعمال معتبراً في التعميم حتى يأتى دليل التخصيص دل على ان الاستعمال لم يؤثر في دلالة اللفظ حالة الافراد عندهم بحيث صار كوضع ثان بل هو باق على أصل وضعه ثم التخصيص آت من وراء ذلك بدليل متصل أو منفصل • ومثال ذلك انه لما نزل قوله تعالى (الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم) الآية شق ذلك عليهم

وقالوا اينا لم يلبس ايمانه بظلم فقال عليه الصلاة والسلام « انه ليس بذاك ألا تسمع الى قول لقمان ان الشرك لظلم عظيم » وفي رواية فنزلت (ان الشرك لظلم عظيم) . ومثل ذلك انه لما نزلت (انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) قال بعض الكفار فقد عبدت الملائكة . وعبد المسيح فنزل (ان الذين سبقت لهم منا الحسنى) الآية الى اشياء كثيرة سياقها يقتضى بحسب المقصد الشرعى عموماً أخص من عموم اللفظ . وقد فهموا فيها مقتضى اللفظ وبادرت افهامهم فيه وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم ولولا أن الاعتبار عندهم ماوضع (١) له اللفظ في الأصل لم يقع منهم فهمه

فالجواب عن الأول انا اذا اعتبرنا الاستعمال العربي فقد تبقى دلالته الأولى وقد لا تبقى فان بقيت فلا تخصيص وان لم تبق دلالته فقد صار للاستعمال اعتبار آخر ليس للأصل وكأنه وضع ثان حقيقى لا مجازى . وربما أطلق بعض الناس على مثل هذا لفظ الحقيقة اللغوية اذا أرادوا أصل الوضع . ولفظ الحقيقة العرفية اذا أرادوا الوضع الاستعمالى . والدليل على صحته ما ثبت في أصول العربية من ان للفظ العربي اصالتين اصالة قياسية واصالة استعمالية • فللاستعمال هنا اصالة أخرى غير ما للفظ في أصل الوضع وهي التي وقع الكلام فيها وقام الدليل عليها في مسألتنا • فالعام اذاً في الاستعمال لم يدخله تخصيص بحال

وعن الثاني ان الفهم فى عموم الاستعمال متوقف على فهم المقاصد فيه • وللشريعة بهذا النظر مقصدان أحدهما المقصد في الاستعمال العربى الذي أنزل القرآن بحسبه . وقد تقدم القول فيه * والثانى المقصد فى الاستعمال الشرعى الذي تقرر في سور القرآن بحسب تقرير قواعد الشريعة • وذلك ان نسبة الوضع الشرعى الى مطلق الوضع الاستعمالى العربى كنسبة الوضع في الصناعات الخاصة الى الوضع الجمهوري كما تقول فى الصلاة ان أصلها الدعاء لغة ثم خصت

---

(١) لعله لما وضع

في الشرع بدعاء مخصوص على وجه مخصوص وهي فيه حقيقة لا مجاز فكذلك نقول في الفاظ العموم بحسب الاستعمال الشرعي انها انما تعم بحسب مقصد الشارع فيها • والدليل على ذلك مثل الدليل على الوضع الاستعمالي المتقدم الذكر واستقراء مقاصد الشارع يبين ذلك مع ما ينضاف اليه في مسألة اثبات الحقيقة الشرعية • فاما الأول فالعرب فيه شرع سواء لان القرآن نزل بلسانهم • واما الثاني فالتفاوت في ادراكه حاصل اذ ليس الطارىء الاسلام من العرب في فهمه كالقديم العهد ولا المشتغل بتفهمه وتحصيله كمن ليس في تلك الدرجة ولا المبتدىء فيه كالمنتهى (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات). فلا مانع من توقف بعض الصحابة في بعض ما يشكل أمره ويغمض وجه القصد الشرعي فيه حتى اذا تبحر في ادراك معاني الشريعة نظره واتسع في ميدانها باعه زال عنه ما وقف من الاشكال واتضح له القصد الشرعي على الكمال • فاذا تقرر وجه الاستعمال فما ذكر مما توقف فيه بعضهم راجع الى هذا القبيل • ويعضده ما فرضه الأصوليون من وضع الحقيقة الشرعية فان الموضع يستمد منها وهذا الوضع وان كان قد جيء به مضمنا في الكلام العربي فله مقاصد تختص به يدل عليها المساق الحكمي أيضاً. وهذا المساق يختص بمعرفته العارفون بمقاصد الشارع كما ان الأول يختص بمعرفته العارفون بمقاصد العرب • فكل ما سألوا عنه فمن القبيل اذا تدبرته

(فصل) ويتبين لك صحة ما تقرر في النظر في الأمثلة المعترض بها في السؤال الأول. فاما قوله تعالى (الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم) الآية. فان سياق الكلام يدل على ان المراد بالظلم انواع الشرك على الخصوص فان السورة من أولها الى آخرها مقررة لقواعد التوحيد وهادمة لقواعد الشرك وما يليه • والذي تقدم قبل الآية قصة ابراهيم عليه السلام في محاجته لقومه بالأدلة التي أظهرها لهم في الكوكب والقمر والشمس • وكان قد تقدم قبل ذلك قوله (ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذب بآياته) فبين انه

لا أحد أظلم ممن ارتكب هاتين الخلتين وظهر انهما المعنى بهما في سورة الأنعام ابطالا بالحجة وتقريرا لمنزلتهما في المخالفة وايضاحا للحق الذي هو مضاد لهما فكان السؤال انما ورد قبل تقرير هذا المعنى . وأيضاً فان ذلك لما كان تقريرا لحكم شرعى بلفظ عام كان مظنة لان يفهم منه العموم في كل ظلم دق أو جل . فلأجل هذا سألوا وكان ذلك عند نزول السورة وهى مكيـة نزلت في أول الاسـلام قبل تقرير جميع كليات الأحكام . وسبب احتمال النظر ابتداء ان قوله (ولم يلبسوا ايمانهم بظلم) نفى على نكرة لا قرينة فيها تدل على استغراق انواع الظلم بل هو كقوله لم يأتنى رجل فيحتمل المعانى التي ذكرها سيبويه وهي كلها نفى لموجب مذكور أو مقدر ولا نص في مثل هـذا على الاستغراق في جميع الأنواع المحتملة الا مع الاتيان بمن وما يعطى معناها • وذلك مفقود هنا • بل في السورة ما يدل على ان ذلك النفى وارد على ظلم معروف وهو ظلم الافتراء على الله والتكذيب بآياته فصارت الآية من جهة افرادها بالنظر في هذا المساق مع كونها أيضاً في مساق تقرير الأحكام مجملة في عمومها فوقع الاشكال فيها • ثم بين لهم النبي صلى الله عليـه وسلم ان عمومها انما القصد به نوع أو نوعان من انواع الظلم وذلك ما دلت عليه السورة وليس فيه تخصيص على هذا بوجـه • واما قوله (انكم وما تعبدون) الآية . فقد اجاب الناس عن اعتراض ابن الزبعرى فيها بجهله بموقعها . وما روى في الموضع ان النبي صلى الله عليه وسلم قال له « ما أجهلك بلغة قومك ياغلام » لانه جاء في الآية (انكم وما تعبدون) وما لما لا يعقل فكيف تشمل الملائكة والمسيح . والذى يجرى على أصل مسألتنا ان الخطاب ظاهره انه لكفار قريش ولم يكونوا يعبدون الملائكة ولا المسيح وانما كانوا يعبدون الأصنام . فقوله (وما تعبدون) عام في الأصنام التي كانوا يعبدون فلم يدخل في العموم الاستعمالى غير ذلك فكان اعتراض المعترض جهلا منه بالمساق وغفلة عما قصد في الآيات . وما روى من قوله « ما اجهلك بلغة قومك ياغلام » دليل على عـدم تمكنه

في فهم المقاصد العربية وان كان من العرب لحداثته وغلبة الهوى عليه في الاعتراض ان يتأمل مساق الكلام حتى يتهدى للمعنى المراد • ونزل قوله (ان الذين سبقت لهم منا الحسنى) بياناً لجهله . ومثله ما في الصحيح ان مروان قال لبوابه (١) اذهب يارافع الى ابن عباس فقل له لئن كان كل امرىء فرح بما أوتى وأحب ان يحمد بما لم يفعل معذباً لنعذبن أجمعون فقال ابن عباس ما لكم وهذه الآية انما دعا النبي صلى الله عليه وسلم (٢) يهود فسألهم عن شيء فكتموه اياه واخبروه بغيره فاروه ان قد استحمدوا اليه بما أخبروه عنه فيما سألهم وفرحوا بما أوتوا من كتمانهم ثم قرأ ابن عباس (واذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب) كذلك حتى قوله (يفرحون بما أتوا (٣) ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا) فهذا من ذلك المعنى أيضاً . وبالجملة فجوابهم بيان لعمومات تلك النصوص كيف وقعت في الشريعة وان ثم قصدا آخر سوى القصد العربي لا بد من تحصيله وبه يحصل فهمها وعلى طريقه يجرى سائر العمومات . واذ ذاك لا يكون ثم تخصيص بمنفصل البتة وأطردت العمومات قواعد صادقة العموم . ولنورد هنا فصلا هو مظنة لورود الاشكال على ما تقرر والجواب عنه (٤) يتضح المطلوب اتضاحا اكمل

فلقائل ان يقول ان السلف الصالح مع معرفتهم بمقاصد الشريعة وكونهم عربا قد أخذوا بعموم اللفظ وان كان سياق الاستعمال يدل على خلاف ذلك وهو دليل على ان المعتبر عندهم في اللفظ عمومه بحسب اللفظ الافرادى وان عارضه السياق . واذا كان كذلك عندهم صار ما يبين لهم خصوصه كالأمثلة المتقدمة مما خص بالمنفصل لا مما وضع في الاستعمال على العموم المدعى . ولهذا

---

(١) فاما ان الموصول في قوله تعالى (لاتحسبن الذين يفرحون) الآية على عمومه شاملا لكل من يؤتي شيئاً أو يأتي بشيء كما قيل فيفرح به فرح اعجاب ويود أن يحمده الناس بما هو عار عنه من الفضائل (٢) أي ان الآية نزلت في شأن خاص بأهل الكتاب بدليل قوله تعالى (واذ أخذ الله ميثاق الذين أتو الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون) فليس الموصول على عمومه شاملا لما ذكر (٣) قريء بضم الهمزة أي اعطوا وبفتحها مقصورة وممدودة (٤) صوابه وبالجواب عنه

الموضع من كلامهم أمثلة • منها ان عمر بن الخطاب كان يتخذ الخشن من الطعام، كما كان يلبس المرقع في خلافته • فقيل له لو اتخذت طعاما الين من هذا فقال أخشي ان تعجل طيباتي يقول الله تعالى (أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا). الحديث • وجاء انه قال لاصحابه وقد رأى بعضهم قد توسع في الانفاق شيئاً اين تذهب بكم هذه الآية (أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا) الآية • وسياق الآية يقتضي انها انما نزلت في الكفار الذين رضوا بالحياة الدنيا من الآخرة . ولذلك قال (ويوم يعرض الذين كفروا على النار) ثم قال (فاليوم تجزون عذاب الهون) فالاية غير لائقة بحالة المؤمنين ومع ذلك فقد أخذها عمر مستندا في ترك الاسراف مطلقا وله أصل في الصحيح في حديث المرأتين المتظاهرتين على النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال عمر للنبي عليه الصلاة والسلام ادع الله ان يوسع على أمتك فقد وسع على فارس والروم وهم لا يعبدونه فاستوى جالساً فقال « أو في شك أنت يابن الخطاب أولئك قوم عجلت لهم طيباتهم في الحياة الدنيا » فهذا يشير الى مأخذ عمر في الاية واذ دل السياق على خلافه • وفي حديث الثلاثة الذين هم أول من تسعر بهم النار يوم القيامة ان معاوية قال صدق الله ورسوله (من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف اليهم أعمالهم فيها) الى آخر الآيتين • فجعل مقتضى الحديث وهو في أهل الاسلام داخلا تحت عموم الآية وهي في الكفار لقوله (أولئك الذين ليس لهم في الآخرة الا النار) الخ فدل على الأخذ بعموم من في غير الكفار أيضاً • وفي البخاري عن محمد بن عبد الرحمن قال قطع على أهل المدينة بعث فاكتتبت فيه فلقيت عكرمة مولى ابن عباس فاخبرته فنهاني عن ذلك أشد النهي • ثم قال أخبرني ابن عباس ان اناساً من المسلمين كانوا مع المشركين يكثرون سواد المشركين على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يأتي السهم يرمي به فيصيب أحدهم فيقتله أو يضرب فيقتل فانزل الله عز وجل (ان الذين توفاهم الملائكة ظالمي انفسهم) الآية فهذا أيضاً من ذلك لان

الآية عامة فيمن كثر سواد المشركين . ثم ان عكرمة اخذها علي وجه اعم من ذلك وفي الترمذي والنسائي عن ابن عباس لما نزلت (وان تبدوا ما في انفسكم أو تخفوه يحاسبكم) الآية دخل قلوبهم منه شيء لم يدخل من شيء فقالوا للنبي صلى الله عليه وسلم فقال « قولوا سمعنا واطعنا » فالقى الله الايمان فى قلوبهم فانزل الله تعالى (آمن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون) الآية (لا يكلف الله نفساً الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو اخطأنا) قال قد فعلت (ربنا ولا تحمل علينا اصراً كما حملته على الذين من قبلنا) قال قد فعلت « الحديث الخ فهموا من الآية العموم واقره النبي صلى الله عليه وسلم ونزل بعدها (لا يكلف الله نفساً الا وسعها) على وجه النسخ أو غيره مع قوله تعالى (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وهي قاعدة مكية كلية . ففي هذا ما يدل على صحة الأخذ بالعموم اللفظي وان دل الاستعمال اللغوي أو الشرعي على خلافه . وكذلك قوله تعالى (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى) الآية فانها نزلت فيمن ارتد عن الاسلام بدليل قوله بعد (ان الله لا يغفر ان يشرك به) الآية ثم ان عامة العلماء استدلوا بها على كون الاجماع حجة وان مخالفه عاص . وعلى ان الابتداع في الدين مذموم وقوله تعالى (الا انهم يثنون صدورهم ليستخفوا منه) ظاهر مساق الآية انها في الكفار والمنافقين أو غيرهم بدليل قوله (ليستخفوا منه) أي من الله تعالى أو من رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال ابن عباس انها في اناس كانوا يستحيون ان يتخلوا (١) فيفضوا الى السماء وان يجامعوا نساءهم فيفضوا الى السماء فنزل ذلك فيهم فقد عم هؤلاء في حكم الآية مع ان المساق لا يقتضيه ومثل هذا كثير وهو كله مبنى على القول باعتبار عموم اللفظ لا خصوص السبب . ومثله قوله تعالى (ومن لم يحكم بما انزل الله فأولئك هم الكافرون)

(١) أي يدخلوا الخلاء المعروف

مع انها نزلت في اليهود . والسياق يدل على ذلك . ثم ان العلماء عموا بها غير الكفار وقالوا كفر دون كفر فاذا رجع هذا البحث الى القول بان لا اعتبار بعموم اللفظ وانما الاعتبار بخصوص السبب وفيه من الخلاف ما علم نقد رجعنا الى ان احد القولين هو الأصح ولا فائدة زائدة

والجواب ان السلف الصالح انما جاءوا بذلك الفقه الحسن بناء على امر آخر غير راجع الى الصيغ العمومية لانهم فهموا من كلام الله تعالى مقصوداً يفهمه الراسخون في العلم وهو ان الله تعالى ذكر الكفار بسيء اعمالهم والمؤمنين بأحسن اعمالهم ليقوم العبد بين هذين المقامين على قدمي الخوف والرجاء فيرى اوصاف اهل الايمان وما اعد لهم فيجتهد رجاء ان يدركهم ويخاف ان لا يلحقهم فيفر من ذنوبه ويرى أوصاف اهل الكفر وما اعد لهم فيخاف من الوقوع فيما وقعوا فيه وفيما يشبهه ويرجو بايمانه أن لا يلحق بهم . فهو بين الخوف والرجاء من حيث يشترك مع الفريقين في وصف ما • وان كان مسكوتا عنه لانه اذا ذكر الطرفان كان الحائل بينهما مأخوذ الجانبين (١) كمحال الاجتهاد لا فرق لا من جهة انهم حملوا ذلك محمل الداخل تحت العموم اللفظي وهو ظاهر في أية الأحقاف وهود • والنساء في آية (ان الذين توفاهم الملائكة) الآية • ويظهر أيضاً في قوله (ويتبع غير سبيل المؤمنين) وما سوى ذلك فاما من تلك القاعدة وإما انها بيان نقه الجزئيات من الكليات العامة لان المقصود التخصيص بل بيان جهة العموم واليك النظر فى التفاصيل والله المستعان

(فصل) اذا تقرر ماتقدم فالتخصيص اما بالمنفصل أو بالمتصل فان كان بالمتصل كالاستثناء والصفة والغاية وبدل البعض وأشباه ذلك فليس في الحقيقة باخراج الشيء بل هو بيان لقصد المتكلم فى عموم اللفظ ان لا يتوهم السامع منه غير ما قصد وهو ينظر الى قول سيبويه زيد الأحمر عند من لا يعرفه كزيد وحده عند من يعرفه • وبيان ذلك ان زيدا الأحمر هو الأسم المعرف به مدلول

(١) لعله مأخذ الجانبين أي جانبي تدبر الخوف والرجاء

زيد بالنسبة الى قصد المتكلم كما كان الموصول مع صلته هو الأسم لا أحدهما. وهكذا اذا قلت الرجل الخياط فعرفه السامع فهو مرادف لزيد. فاذاً المجموع هو الدال. ويظهر ذلك في الاستثناء اذا قلت عشرة الا ثلاثة فانه مرادف لقولك سبعة فكأنه وضع آخر عرض حالة التركيب. واذا كان كذلك فلا تخصيص في محصول الحكم لا لفظا ولا قصداً. ولا يصح ان يقال انه مجاز أيضاً لحصول الفرق عند أهل العربية بين قولك ما رأيت أسداً يفترس الأبطال. وقولك ما رأيت رجلا شجاعا. وان الأول مجاز والثاني حقيقة. والرجوع فى هذا اليهم لا الي مايصوره العقل فى مناحى الكلام. واما التخصيص بالمنفصل فانه كذلك أيضاً راجع الى بيان المقصود فى عموم الصيغ حسبما تقدم فى رأس المسألة لا انه على حقيقة التخصيص الذى يذكره الأصوليون.

فان قيل وهكذا يقول الأصوليون ان التخصيص بيان المقصود بالصيغ المذكورة فانه رفع لتوهم دخول المخصوص تحت عموم الصيغة في فهم السامع وليس بمراد الدخول تحتها والا كان التخصيص نسخاً. فاذاً لا فرق بين التخصيص بالمنفصل والتخصيص بالمتصل على ما فسرت فكيف تفرق بين ما ذكرت وبين ما يذكره الأصوليون.

فالجواب ان الفرق بينهما ظاهر. وذلك ان ما ذكر هنا راجع الى بيان وضع الصيغ العمومية في أصل الاستعمال العربى أو الشرعى. وما ذكره الأصوليون يرجع الى بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم الى الخصوص. فنحن بينا انه بيان لوضع اللفظ وهم قالوا انه بيان لخروج اللفظ عن وضعه. وبينهما فرق. فالتفسير الواقع هنا نظير بيان (1) الذي سيق عقب اللفظ المشترك ليبين المراد منه. والذى للأصوليين نظير البيان الذى سيق عقيب الحقيقة ليبين ان المراد المجاز كقولك رأيت أسدا يفترس الأبطال.

---

(١) لعله نظير البيان . باداة التعريف

فان قيل افيكون تأصيل أهل الأصول كله باطلا أم لا فان كان باطلا لزم ان يكون ما اجمعوا عليه من ذلك خطأ والأمة لا تجتمع على الخطأ • وان كان صوابا وهو الذى يقتضيه اجماعهم فكل ما يعارضه خطأ . فاذاً كل ما تقدم بيانه خطأ

فالجواب ان اجماعهم أولاً غير ثابت على شرطه ولو سلم انه ثابت لم يلزم منه ابطال ما تقدم • لانهم انما اعتبروا صيغ العموم بحسب ما تدل عليه في الوضع الافرادى ولم يعتبروا حالة الوضع الاستعمالى حتى اذا أخذوا في الاستدلال على الأحكام رجعوا الى اعتباره كل على اعتبار رآه أو تأويل ارتضاه • فالذى تقدم بيانه مستنبط من اعتبارهم الصيغ في الاستعمال بلا خلاف بيننا وبينهم الا ما يفهم عنهم من لا يحيط علما بمقاصدهم ولا يجود محصول كلامهم وبالله التوفيق

(فصل) فان قيل حاصل ما مر انه بحث في عبارة والمعنى متفق عليه ومثله لا ينبني عليه حكم * فالجواب ان لا بل هو بحث فيما ينبنى عليه احكام . منها انهم اختلفوا فى العام اذا خص هل ياتى حجة أم لا . وهي من المسائل الخطيرة في الدين فان الخلاف فيها فى ظاهر الأمر شنيع . لان غالب الأدلة الشرعية وعمدتها هي العمومات . فاذا عدت من المسائل المختلف فيها بناء على ما قالوه أيضاً من ان جميع العمومات أو غالبها مخصص صار معظم الشريعة مختلفا فيها هل هو حجة أم لا . ومثل ذلك ياتى فى المطلقات (١) فانظر فيه . فاذا عرضت المسألة على هذا الأصل المذكور لم يبق الاشكال المحظور وصارت العمومات حجة على كل قول . ولقد أدى اشكال هذا الموضع الى شناعة أخرى . وهي ان عمومات القرآن ليس فيها ما هو معتد به فى حقيقته من العموم وان قيل بانه حجة بعد التخصيص . وفيه مايقتضى ابطال الكليات القرآنية واسقاط الاستدلال به جملة الا بجهة من التساهل وتحسين الظن لا على تحقيق النظر

(١) أي يوجد فيها

والقطع بالحكم . وفي هذا اذا تؤمل توهين الأدلة الشرعية. وتضعيف الاستناد اليها • وربما نقلوا في الحجة لهذا الموضع عن ابن عباس انه قال ليس في القرآن عام الا مخصص الا قوله تعالى (والله بكل شيء عليم) وجميع ذلك مخالف لكلام العرب • ومخالف لما كان عليه السلف الصالح من القطع بعموماته التي فهموها تحقيقا بحسب قصد العرب في اللسان . وبحسب قصد الشارع في موارد الأحكام • وأيضاً فمن المعلوم ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث بجوامع الكلم واختصر له الكلام اختصاراً على وجه هو ابلغ ما يكون وأقرب ما يمكن في التحصيل • ورأس هذه الجوامع في التعبير العمومات • فاذا فرض انها ليست بموجودة في القرآن جوامع بل على وجه تفتقر فيه الى مخصصات ومقيدات وأمور أخر فقد خرجت تلك العمومات عن ان تكون جوامع مختصرة • وما نقل عن ابن عباس ان ثبت من طريق صحيح فيحتمل التأويل . فالحق في صيغ العموم اذا وردت انها على عمومها في الأصل الاستعمالى بحيث يفهم محل عمومها العربى الفهم المطلع على مقاصد الشرع فثبت ان هذا البحث ينبنى عليه فقه كثير وعلم جميل وبالله التوفيق

المسألة الرابعة

عمومات العزائم وان ظهر ببادىء الرأي ان الرخص تخصصها فليست بمخصصة لها في الحقيقة بل العزائم باقية على عمومها وان أطلق عليها ان الرخص خصصتها فاطلاق مجازى لا حقيقى . والدليل على ذلك ان حقيقة الرخصة اما ان تقع بالنسبة الى ما لا يطاق أو لا • فان كان الأول فليست برخصة في الحقيقة اذ لم يخاطب بالعزيمة من لا يطيقها • وانما يقال هنا ان الخطاب بالعزيمة مرفوع من الأصل بالدليل الدال على رفع تكليف ما لا يطاق فانتقلت العزيمة الى هيئة أخرى • وكيفية مخالفة للأولى • كالمصلى لا يطيق القيام فليس بمخاطب بالقيام بل صار فرضه الجلوس أو على جنب أو ظهر . وهو العزيمة عليه . وان كان

الثاني فمعنى الرخصة في حقه انه ان انتقل الى الأخف فلا جناح عليه لا انه سقط عنه فرض القيام • والدليل على ذلك انه ان تكلف فصلى قائما فاما ان يقال انه أدى الفرض على كمال العزيمة أو لا فلا يصح (١) ان يقال انه لم يؤده على كماله اذ قد ساوى فيه الصحيح القادر من غير فرق • فالتفرقة بينهما تحكم من غير دليل فلا بد انه اداه على كماله وهو معنى كونه داخلا تحت عموم الخطاب بالقيام

فان قيل ان العزيمة مع الرخصة من باب خصال الكفارة بالنسبة اليه فأي الخصلتين فعل فعلى حكم الوجوب • واذا كان كذلك فعمله بالعزيمة عمل على كمال وقد ارتفع عنه حكم الانحتام • وذلك معنى تخصيص عموم العزيمة بالرخصة • فقد تخصصت عمومات العزائم بالرخص على هذا التقرير فلا يستقيم القول ببقاء العمومات اذ ذاك • وأيضاً فان الجمع بين بقاء حكم العزيمة ومشروعية الرخصة جمع بين متنافيين • لان معنى بقاء العزيمة ان القيام في الصلاة واجب عليه حتما • ومعنى جواز الترخص ان القيام ليس بواجب حتما • وهما قضيتان متناقضتان لا تجتمعان على موضوع واحد فلا يصح القول ببقاء العموم بالنسبة الى من يشق عليه القيام في الصلاة • وأمر ثالث وهو ان الرخصة قد ثبت التخيير بينها وبين العزيمة فلو كانت العزيمة هنا باقية على أصلها من الوجوب المنحتم لزم من ذلك التخيير بين الواجب وغير الواجب • والقاعدة ان ذلك محال لا يمكن فما أدى اليه مثله

فالجواب ان العزيمة مع الرخصة ليستا من باب خصال الكفارة اذ لم يأت دليل ثابت يدل على حقيقة التخيير بل الذي أتى في حقيقة الرخصة ان من ارتكبها فلا جناح عليه خاصة لا ان المكلف مخير بين العزيمة والرخصة • وقد تقدم الفرق بينهما في كتاب الأحكام في فصل العزائم والرخص • واذا ثبت ذلك فالعزيمة على كمالها واصالتها في الخطاب بها • وللمخالفة حكم آخر •

(١) الانسب ولا يصح وهو ابطال للاحتمال الثاني لاثبات الاول

وأيضاً فان الخطاب بالعزيمة من جهة حق الله تعالى • والخطاب بالرخصة من جهة حق العبد فليسا بواردين على المخاطب من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين • واذا اختلفت الجهات أمكن الجمع وزال التناقض المتوهم في الاجتماع . ونظير تخلف العزيمة للمشقة تخلفها الاخطأ والنسيان والاكراه وغيرها من الأعذار التي يتوجه الخطاب مع وجودها مع ان التخلف غير مؤثم ولا موقع في محظور . وعلى هذا ينبني معنى آخر يعم هذه المسألة وغيرها • وهي ان العمومات[1] التي هي عزائم اذا رفع الاثم عن المخالف فيها لعذر من الأعذار فاحكام تلك العزائم متوجهة على عمومها من غير تخصيص وان أطلق عليها ان الأعذار خصصتها فعلى المجاز لا على الحقيقة ولنعدها مسألة على حدتها وهي

المسألة الخامسة

والأدلة على صحتها ما تقدم والمسألة وان كانت مختلفا فيها على وجه آخر فالصواب جريانها على ما جرت عليه العزائم مع الرخص . ولنفرض المسألة في موضعين

أحدهما فيما اذا وقع الخطأ من المكلف فتناول ما هو محرم ظهرت علة تحريمه بنص أو اجماع أو غيرهما كشارب المسكر يظنه حلالا • وآكل مال اليتيم أو غيره يظنه متاع نفسه • أو قتل المسلم[2] يظنه كافراً • أو واطىء الأجنبية يظنها زوجته أو أمته • وما أشبه ذلك فان المفاسد التي حرمت هذه الاشياء لأجلها واقعة أو متوقعة فان شارب المسكر قد زال عقله وصده عن ذكر الله وعن الصلاة • وآكل مال اليتيم قد أخذ له ماله الذي حصل له به الضرر والفقر • وقاتل المسلم قد أرهق دم نفس (ومن قتلها فكأنما قتل الناس جميعاً) وواطىء الأجنبية قد تسبب في اختلاط نسب المخلوق من مائه فهل يسوغ في هذه الأشياء اذ يقال ان الله أذن فيها وأمر بها كلا بل عذر الخاطىء

---

(١) الانسب وهو ان الخ (٢) الانسب أو قاتل المسلم كما يقتضيه السياق

ورفع الحرج والتأثيم بها • وشرع مع ذلك فيهـا التلافى حتى تزول المفسدة فيما يمكن فيه الازالة كالغرامة والضمان في المال • واداء الدية مع تحرير الرقبة في النفس • وبذل المهر مع الحاق الولد بالواطىء وما أشبـه ذلك قل (ان الله لا يأمر بالفحشاء) (ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى) غير ان عذر الخطأ رفع حكم التأثيم المرتب على التحريم

والموضع الثانى اذا اخطأ الحاكم في الحكم فسلم المال الى غير أهله أو الزوجة الى غير زوجها أو أدب من لم يستحق تأديباً • وترك من كان مستحقا له • أو قتل نفسا بريئة اما لخطأ في دليل أو في الشهود أو نحو ذلك • فقد قال تعالى (وان أحكم بينهم بما أنزل الله) الآية . وقال (واشهدوا ذوى عدل منكم) فاذا اخطأ فحكم بغيرما أنزل الله فكيف يقال انه مأمور بذلك • أو أشهد ذوى زور فهل يصح ان يقال انه مأمور بقبولهم وباشهادهم • هذا لا يسوغ بناء على مراعاة المصالح في الأحكام تفضلا كما اخترناه أو لزوماً كما يقوله المعتزلة غير انه معذور في عدم اصابتـه كما مر • والأمثلة في ذلك كثيرة ولو كان هذا الفاعل(١) وهذا الحاكم مأموراً بما اخطأ فيه أو مأذوناً له فيه لكان الأمر بتلافيه اذا أطلع عليه على خلاف مقتضى الأدلة • اذ لا فرق بين أمر وأمر واذن واذن اذ الجميع ابتدائي فالتلافى بعد احدهما دون الآخر شيء لا يعقل له معنى • وذلك خلاف مادل عليه اعتبار المصالح فان التزم أحد هذا الرأي وجرى على التعبد المحض . ورشحه بان الحرج موضوع في التكاليف • واصابة ما في نفس الأمر حرج أو تكليف بما لا يستطاع وانما يكلف بما يظنه صوابا وقد ظنه كذلك . فليكن مأموراً به أو مأذونا فيه . والتلافي بعد ذلك أمر ثان بخطاب جديد . فهذا الرأى جار على الظاهر لا على التفقه في الشريعة . وقد مر له تقرير في فصل الأوامر والنواهى . ولولا أنها مسألة عرضت لكان الأولى ترك الكلام فيها لانها لا تكاد ينبني عليها فقه معتبر

(١) أي لو كان كل من الفاعل في الموضع الاول والحاكم في الموضع الثانى مأموراً الخ

المسألة السادسة

العموم اذا ثبت فلا يلزم ان يثبت من جهة صيغ العموم فقط بل له طريقان * أحدها الصيغ اذا وردت وهو المشهور في كلام أهل الأصول * والثانى استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ • والدليل على صحة هذا الثانى وجوه •

أحدها ان الاستقراء هكذا شأنه . فانه تصفح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام اما قطعي واما ظني وهو أمر مسلم عند أهل العلوم العقلية والنقلية . فاذا تم الاستقراء حكم به مطلقا في كل فرد يقدر وهو معنى العموم المراد في هذا الموضع

والثاني ان التواتر المعنوي هذا معناه فان جود حاتم مثلا انما ثبت على الاطلاق من غير تقييد . وعلى العموم من غير تخصيص بنقل وقائع خاصة متعددة تفوت الحصر مختلفة في الوقوع متفقة في معنى الجود حتى حصلت للسامع معنى كليا حكم به على حاتم وهو الجود ولم يكن خصوص الوقائع قادحا في هذه الافادة . فكذلك اذا فرضنا ان رفع الحرج في الدين مثلا مفقود فيه صيغة عموم فانا نستفيده من نوازل متعددة خاصة مختلفة الجهات متفقه في أصل رفع الحرج كما اذا وجدنا التيمم شرع عند مشقة طلب الماء • والصلاة قاعدا عند مشقة القيام والقصر والفطر في السفر . والجمع بين الصلاتين في السفر والمرض والمطر والنطق بكلمة الكفر عند مشقة القتل والتأليم . واباحة الميتة وغيرها عند خوف التلف الذي هو أعظم المشقات والصلاة الى أي جهة كان لعسر استخراج القبلة • والمسح على الجبائر والخفين لمشقة النزع ولرفع الضرر . والعفو في الصيام عما يعسر الاحتراز منه من المفطرات كغبار الطريق ونحوه الى جزئيات كثيرة جداً يحصل من مجموعها قصد الشارع لرفع الحرج

فانا نحكم بمطلق رفع الحرج في الأبواب كلها عملا بالاستقراء • فكانه عموم لفظي فاذا ثبت اعتبار التواتر المعنوي ثبت فى ضمنه ما نحن فيه

والثالث ان قاعدة سد الذرائع انما عمل السلف بها بناء على هذا المعنى كعملهم في ترك الأضحية مع القدرة عليها . وكاتمام عثمان الصلاة فى حجه بالناس وتسليم الصحابة له في عذره الذي اعتذر به من سد الذريعة الى غير ذلك من افرادها التي عملوا بها مع ان المنصوص فيها انما هي امور خاصة كقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا) وقوله (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم) وفي الحديث « من أكبر الكبائر ان يسب الرجل والديه » واشباه ذلك وهي امور خاصة لا تتلاقى مع ما حكموا به الا في معنى سد الذريعة وهو دليل على ما ذكر من غير اشكال .

فان قيل اقتناص المعاني الكلية من الوقائع الجزئية غير بين من اوجه * احدها ان ذلك انما يمكن في العقليات لا في الشرعيات لان المعاني العقلية بسائط لا تقبل التركيب ومتفقة لا تقبل الاختلاف فيحكم العقل فيها على الشيء بحكم مثله شاهداً وغائبا لان فرض خلافه محال عنده بخلاف الوضعيات فانها لم توضع وضع العقليات والا كانت هى هى بعينها فلا تكون وضعية هذا خلف . واذا لم توضع وضعها وانما وضعت على وفق الاختيار الذي يصح معه التفرقة بين الشيء ومثله والجمع بين الشيء وضده ونقيضه لم يصح مع ذلك ان يقتنص فيها معنى كلي عام من معنى جزئي خاص

والثاني ان الخصوصيات تستلزم من حيث الخصوص معني زائداً على ذلك لمعني العام أو معاني كثيرة وهذا واضح في المعقول لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز واذ ذاك لا يتعين تعلق الحكم الشرعى في ذلك الخاص بمجرد الأمر العام دون التعلق بالخاص على الانفراد أو بهما معا فلا يتعين متعلق الحكم • واذا لم يتعين لم يصح نظم المعنى الكلى من تلك الجزئيات الا عند

فرض العلم بان الحكم لم يتعلق الا بالمعنى المشترك العام دون غيره وذلك لا يكون الا بدليل • وعند وجود ذلك الدليل لا يتبقي تعلق بتلك الجزئيات في استفادة معنى عام للاستغناء بعموم صيغة ذلك الدليل عن هذا العناء الطويل

والثالث ان التخصيصات في الشريعة كثيرة فيخص محل بحكم ويخص مثله بحكم آخر . وكذلك يجمع بين المختلفات في حكم واحد • ولذلك أمثلة كثيرة. كجعل التراب طهورا كالماء وليس بمطهر كالماء بل هو بخلافه . وايجاب الغسل من خروج المني دون المذى والبول وغيرها . وسقوط الصلاة والصوم عن الحائض ثم قضاء الصوم دون الصلاة . وتحصين الحرة لزوجها ولم تحصن الأمة سيدها والمعنى واحد • ومنع النظر الى محاسن الحرة دون محاسن الأمة وقطع السارق دون الغاصب والجاحد والمختلس . والجلد بقذف الزنى دون غيره • وقبول شاهدين في كل حد ما سوى الزنى . والجلد بقذف الحر دون قذف العبد • والتفرقة بين عدتي الوفاة والطلاق وحال الرحم لا يختلف فيهما • واستبراء الحرة بثلاث حيض والأمة بواحدة • وكالتسوية في الحد بين القذف وشرب الخمر . وبين الزنى والمعفو عنه في دم العمد . وبين المرتد والقاتل. وفي الكفارة بين الظهار والقتل وافساد الصوم • وبين قتل المحرم الصيد عمداً أو خطأً • وأيضاً فان الرجل والمرأة مستويان في أصل التكليف على الجملة ومفترقان بالتكاليف اللائق بكل واحد منهما كالحيض والنفاس والعدة واشباهها بالنسبة الى المرأة والاختصاص في مثل هذا لا اشكال فيه • واما الأول فقد وقع الاختصاص فيه في كثير من المواضع كالجمعة والجهاد والامامة ولو في النساء • وفي الخارج النجس من الكبير والصغير ففرق بين بول الصبي والصبية الى غير ذلك من المسائل مع فقد الفارق في القسم المشترك . ومثل ذلك العبد فان له اختصاصات في القسم المشترك أيضاً • واذا ثبت هذا لم يصح القطع بأخذ عموم من وقائع مختصة

فالجواب عن الأول أنه يمكن في الشرعيات امكانه في العقليات • والدليل

على ذلك قطع السلف الصالح به فى مسائل كثيرة كما تقدم التنبيه عليه فاذا وقع مثله فهو واضح في أن الوضع الاختيارى الشرعى مماثل للعقلى الاضطرارى لأنهم لم يعملوا به حتى فهموه من قصد الشارع * وعن الثانى أنهم لم ينظموا المعني العام من القضايا الخاصة حتى علموا أن الخصوصيات وما به الامتياز غير معتبرة • وكذلك الحكم فيمن بعدهم ولو كانت الخصوصيات معتبرة باطلاق لما صح اعتبار القياس ولارتفع من الأدلة رأساً وذلك باطل فما أدى اليه مثله * وعن الثالث انه الاشكال المورد (١) على القول بالقياس • فالذى أجاب به الأصوليون هو الجواب هنا

﴿ فصل ﴾ ولهذه المسألة فوائد تنبنى عليها أصلية وفرعية • وذلك انها اذا تقررت عند المجتهد ثم استقرىء معنى عاماً من أدلة خاصة واطرد له ذلك المعنى لم يفتقر بعد ذلك الى دليل خاص على خصوص نازلة تعن (٢) بل يحكم عليها وان كانت خاصة بالدخول تحت عموم المعنى المستقرىء من غير اعتبار بقياس أو غيره اذ صار ما استقريء من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة فكيف يحتاج مع ذلك الى صيغة خاصة بمطلوبه . ومن فهم هذا هان عليه الجواب عن اشكال القرافي الذي أورده على أهل مذهب مالك حيث استدلوا في سد الذرائع على الشافعية بقوله تعالى (ولا تسبوا) وقوله (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت) وبحديث «لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها».

(١) وحاصله ان المنكرين للقياس قالوا كيف يتصرف بالقياس في شرع مبناه على التحكم والتعبد والفرق بين المتماثلات والجمع بين المفترقات وذكروا لذلك امثلة كما هنا ثم قالوا وكيف يتجاسر في شرع هذا منهاجه على الحاق المسكوت بالمنطوق وما من نص على محل الا ويمكن ان يكون ذلك تحكماً وتعبداً «والجواب» بالمنع وان الاحكام الشرعية ثلاثة اقسام قسم لايعلل اصلا وقسم يعلم كونه معللا كالحجر على الصبي فانه لضعف عقله وقسم يتردد فيه ونحن لا نقيس ما لم يقم لنا دليل على كون الحكم معللا ودليل على عين العلة المستنبطة ودليل على وجود العلة في الفرع وما عدا ذلك لايقاس فيه والجواب هنا كذلك فان اقتناص المعانى الكلية من الوقائع الجزئية والقطع باخذ عموماتها من وقائع مختصة انما هو فيما عدا ما وجد فيه فارق من الجزئيات وعلم بالقرائن بناء حكمه عليه وهذا بظاهره مستثنى من العام وفي الحقيقة ليس من جزئياته فتدبر

(٢) قوله تعن أي تعرض

الخ ٠وقوله « لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين » قال فهـذه وجوه كثيرة يستدلون بها وهي لا تفيد فانها تدل على اعتبار الشرع سـد الذرائع في الجملة وهذا مجمع عليه ٠ وانما النزاع في ذرائع خاصة وهي بيوع الآجال ونحوها فينبغي أن تذكر أدلة خاصة بمحل النزاع والا فهذه لا تفيد ٠ قال وان قصدوا القياس على هذه الذرائع المجمع عليها فينبغي أن تكون حجتهم القياس خاصة ويتعين عليهم حينئذ ابداء الجامع حتى يتعرض الخصم لدفعه بالفارق ويكون دليلهم شيئاً واحـداً وهو القياس ٠ وهم لا يعتقدون ذلك بل يعتقدون ان مدركهم النصوص وليس كذلك بل ينبغي ان يذكروا نصوصاً خاصة بذرائع بيوع الآجال خاصة ويقتصرون عليها ٠ كحديث أم ولد زيد بن أرقم هـذا ما قال في ايراد هذا الاشكال وهو غير وارد على ما تقدم بيانه ٠ لأن الذرائع قد ثبت سدها في خصوصات كثيرة بحيث اعطت في الشريعة معنى السد مطلقاً عاماً ٠ وخلاف الشافعى هنا غير قادح في أصل المسألة ٠ ولا خلاف أبي حنيفة ٠

أما الشافعى فالظن به انه تم له الاستقراء في سد الذرائع على العموم ٠ ويدل عليه قوله بترك الأضحية اعلاماً بعدم وجوبها وليس في ذلك دليل صريح من كتاب أو سنة وانما فيه عمل جملة من الصحابة وذلك عند الشافعى ليس بحجة لكن عارضه في مسألة بيوع الآجال دليـل آخر رجح على غيره فاعمله فترك سد الذريعة لأجله واذا تركه لمعارض راجح لم يعد مخالفاً

وأما أبو حنيفة فان ثبت عنه جواز أعمال الحيل لم يكن من أصله في بيوع الآجال الا الجواز ولا يلزم من ذلك تركه لأصل سد الذرائع وهذا واضح الا انه نقل عنه موافقة مالك في سـد الذرائع فيها وان خالفه في بعض التفاصيل واذا كان كذلك فلا اشكال

المسألة السابعة

العمومات اذا اتحـد معناها وانتشرت في أبواب الشريعة أو تكررت في مواطن بحسب الحاجة من غير تخصيص فهى مجراة على عمومها على كل حال وان قلنا بجواز التخصيص بالمنفصل • والدليل على ذلك الاستقراء فان الشريعة قررت أن لا حرج علينا فى الدين في مواضع كثيرة ولم تستثن منه موضعاً ولا حالا فعده علماء الملة أصلا مطرداً وعموماً مرجوعاً اليه من غير استثناء ولا طلب مخصص ولا احتشام من الزام الحكم به ولا توقف فى مقتضاه وليس ذلك الالما فهموا بالتكرار والتأكيد من القصد الى التعميم التام • وأيضاً قررت (ان لا تزر وازرة وزر اخرى) فاعملت العلماء المعنى في مجارى عمومه وردوا ماخالفه من افراد الأدلة بالتأويل وغيره وبينت بالتكرار ان «لاضرر ولاضرار» فأبى أهل العلم من تخصيصه وحملوه على عمومه وان من سن سنة حسنة أوسيئة كان له ممن اقتدى به حظ ان حسناً وان سيئاً وان من مات مسلماً دخل الجنة ومن مات كافراً دخل النار • وعلى الجملة فكل أصل تكرر تقريره وتأكد أمره وفهم ذلك من مجارى الكلام فهو مأخوذ على حسب عمومه وأكثر الأصول تكراراً الأصول المكية كالأمر بالعدل والاحسان • وايتاء ذى القربي • والنهي عن الفحشاء والمنكر والبغي واشباه ذلك • فاما ان لم يكن العموم مكرراً ولا مؤكداً ولا منتشراً في أبواب الفقه فالتمسك بمجرده فيه نظر فلا بد من البحث عما يعارضه أو يخصصه • وانما حصلت التفرقة بين الصنفين لأن ما حصل فيه التكرار والتأكيد والانتشار صار ظاهره باحتفاف القرائن به الى منزلة النص القاطع الذي لا احتمال فيه بخلاف ما لم يكن كذلك فانه معرض لاحتمالات فيجب التوقف في القطع بمقتضاه حتى يعرض على غيره ويبحث عن وجود معارض فيه

﴿ فصل ﴾ وعلى هذا ينبنى القول في العمل بالعموم وهل يصح من غير المخصص أم لا فانه اذا عرض على هذا التقسيم افاد ان القسم الأول غير محتاج

فيه الى بحث اذ لا يصح تخصيصه الا حيث تخصص القواعد بعضها بعضا » فان قيل قد حكى الاجماع فى انه يمنع العمل بالعموم حتي يبحث هل له مخصص أم لا وكذلك كل دليل مع معارضـه فكيف يصح القول بالتفصيل * فالجواب ان الاجماع ان صح فمحمول على غير القسم المتقدم جمعاً بين الأدلة . وأيضاً فالبحث يبرز ان ما كان من العمومات على تلك الصفة فغير مخصص بل هو على عمومه فيحصل من ذلك بعد بحث المتقدم ما يحصل للمتأخر دون بحث بناء على ما ثبت من الاستقراء والله اعلم

الفصل الخامس

في البيان والاجمال ويتعلق به مسائل

المسألة الاولى

ان النبى صلى الله عليه وسلم كان مبيناً بقوله وفعله واقراره لما كان مكلفا بذلك فى قوله تعالى(وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم) فكان يبين بقوله عليه الصلاة والسلام كما قال فى حديث الطلاق «فتلك العدة التي أمر الله ان يطلق لها النساء » وقال لعائشة حين سألتـه عن قول الله تعالى (فسوف يحاسب حساباً يسيرا) انما ذلك العرض » وقال لمن سأله عن قوله « آية المنافق ثلاث انما عنيت بذلك كذا وكذا» وهو لا يحصى كثرة وكان أيضاً يبين بفعله «الا اخبرته[1] انى افعل ذلك» • وقال الله تعالى (زوجنا كها لكيلا يكون على المؤمنين حرج) الآية • وبين لهم كيفية الصلاة والحج بفعله وقال عند ذلك «صلوا كما رأيتموني أصلي» «وخذوا عني مناسككم » الى غير ذلك وكان اقراره بيانا أيضاً اذا علم بالفعل ولم ينكره مع القدرة على انكاره لو كان باطلا أو حراما

(١) الا اداة تنبيه أي كما في قوله الا اخبرته

حسبما قرره الأصوليون فى مسألة مجزز المدلجى (١) وغيره وهذا كله مبين فى الأصول ولكن نصير منه الى معنى آخر وهى

المسألة الثانية

وذلك ان العالم وارث النبي فالبيان فى حقه لا بد منه من حيث هو عالم. والدليل على ذلك أمران* أحدهما ماثبت من كون العلماء ورثة الأنبياء وهو معنى صحيح ثابت ويلزم من كونه وارثا قيامه مقام موروثه فى البيان واذا كان البيان فرضا على الموروث لزم ان يكون فرضا على الوارث أيضا • ولا فرق فى البيان بين ماهو مشكل أو مجمل من الأدلة وبين أصول الأدلة في الاتيان بها• فاصل التبليغ بيان لحكم الشريعة وبيان المبلغ مثله بعد التبليغ

والثانى ما جاء من الأدلة على ذلك بالنسبة الى العلماء • فقد قال (ان الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى) الآية • (ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون)*(ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله) والآيات كثيرة • وفى الحديث «الا ليبلغ الشاهد منكم الغائب» وقال «لا حسد الا فى اثنتين رجل آتاه الله مالا فسلطه على هلكته فى الحق ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضى بها ويعلمها» وقال «من اشراط الساعة ان يرفع العلم ويظهر الجهل» والأحاديث فى هذا كثيرة ولا خلاف فى وجوب البيان على العلماء • والبيان يشمل البيان الابتدائي والبيان للنصوص الواردة والتكاليف المتوجهة فثبت ان العالم يلزمه البيان من حيث هو عالم واذا كان كذلك انبنى عليه معنى آخر وهى

المسألة الثالثة

فنقول اذا كان البيان يتأتى بالقول والفعل فلا بد ان يحصل ذلك بالنسبة الى العالم كما حصل بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم • وهكذا كان السلف

(١) هو رجل من بنى مدلج مشهور بالقيافة ومسألته ان المنافقين لما انكروا نسب زيد لاسامة قال وقد رأى اقدامهما هذه الاقدام بعضها من بعض فاستبشر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك ومنه أخذ الشافعية اثبات النسب بالقيافة لانا الاستبشار تقرير ولم يعتبره الحنفية دليلا في الحادثة

الصالح ممن صار قدوة فى الناس دل على ذلك المنقول عنهم حسبما يتبين فى اثناء المسائل على أثر هذا بحول الله فلا نطول به ههنا لانه تكرار

المسألة الرابعة

اذا حصل البيان بالقول والفعل المطابق للقول فهو الغاية في البيان كما اذا بين الطهارة أو الصوم أو الصلاة أو الحج أو غير ذلك من العبادات أو العادات فان حصل باحدهما فهو بيان أيضا الا ان كل واحد منهما على انفراده قاصر عن غاية البيان من وجه بالغ أقصى الغاية من وجه آخر • فالفعل بالغ من جهة بيان الكيفيات المعينة المخصوصة التي لا يبلغها البيان القولى • ولذلك بين عليه الصلاة والسلام الصلاة بفعله لأمته كما فعل به جبريل حين صلى به • وكما بين الحج كذلك والطهارة كذلك • وان جاء فيها بيان بالقول فانه اذا عرض نص الطهارة فى القرآن على عين ماتلقى بالفعل من الرسول عليه الصلاة والسلام كان المدرك بالحس من الفعل فوق المدرك بالعقل من النص لا محالة مع انه انما بعث ليبين للناس مانزل اليهم . وهبه عليه الصلاة والسلام زاد بالوحي الخاص أمورا لا تدرك من النص على الخصوص فتلك الزيادات بعد البيان اذا عرضت على النص لم ينافها بل يقبلها • فآية الوضوء اذا عرض عليها فعله عليه الصلاة والسلام فى الوضوء شملته بلا شك وكذلك آية الحج مع فعله عليه الصلاة والسلام فيه ولو تركنا والنص لما حصل لنا منه كل ذلك بل أمر اقل منه وهكذا تجد الفعل مع القول أبداً بل يبعد فى العادة ان يوجد قول لم يوجد لمعناه المركب نظير فى الأفعال المعتادة المحسوسة بحيث اذا فعل الفعل على مقتضى ما فهم من القول كان هو المقصود من غير زيادة ولا نقصان ولا اخلال . وان كانت بسائطه معتادة كالصلاة والحج والطهارة ونحوها . وانما يقرب مثل هذا القول الذي معناه الفعلى بسيط ووجد له نظير فى المعتاد وهو اذ ذاك احالة على فعل معتاد فبه حصل البيان لا بمجرد القول • واذا كان كذلك لم يقم القول هنا في البيان مقام

الفعل من كل وجه • فالفعل ابلغ من هذا الوجه وهو يقصر عن القول من جهة اخرى • وذلك أن القول بيان للعموم والخصوص فى الأحوال والأزمان والأشخاص • فان القول ذو صيغ تقتضي هذه الأمور وما كان نحوها بخلاف الفعل فانه مقصور على فاعله وعلى زمانه وعلى حالته وليس له تعد عن محله البتة • فلو تركنا والفعل الذى فعله النبي صلى الله عليه وسلم مثلا لم يحصل لنا منه غير العلم بانه فعله فى هذا الوقت المعين • وعلى هذه الحالة المعينة فيبقى علينا النظر هل ينسحب طلب هذا الفعل منه فى كل حالة أو في هذه الحالة أو يختص بهذا الزمان أو هو عام فى جميع الأزمنه او يختص به وحده أو يكون حكم امته حكمه • ثم بعد النظر فى هذا يتصدى نظر آخر فى حكم هذا الفعل الذى فعله من أى نوع هو من الأحكام الشرعية • وجميع ذلك وما كان مثله لا يتبين من نفس الفعل فهو من هذا الوجه قاصر عن غاية البيان فلم يصح اقامة الفعل مقام القول من كل وجه • وهذا بين بادنى تأمل ولأجل ذلك جاء قوله تعالى (لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة) وقال حين بين بفعله العبادات « صلوا كما رأيتمونى اصلى » * « وخذوا عني مناسككم » ونحو ذلك ليستمر البيان الى أقصاه

(فصل) واذا ثبت هذا لم يصح اطلاق القول بالترجيح بين البيانين فلا يقال أيهما ابلغ فى البيان • القول أم الفعل • اذ لا يصدقان على محل واحد إلا فى الفعل البسيط المعتاد مثله ان اتفق فيقوم احدهما مقام الآخر • وهنالك يقال ايهما ابلغ أو أيهما أولى كمسألة الغسل من التقاء الختانين مثلا فانه بين من جهة الفعل • ومن جهة القول عند من جعل هذه المسألة من ذلك • والذي وضع (١) انما هو فعله ثم غسله فهو الذى يقوم كل واحد من القول والفعل مقام صاحبه • اما حكم الغسل من وجوب أو ندب وتأسى الأمة به فيه فيختص بالقول

(١) لعله والذى وقع انما هو فعله ثم قوله أي في هذا المثال

المسألة الخامسة

اذا وقع القول بيانا فالفعل شاهد له ومصدق أو مخصص أو مقيد . وبالجملة عاضد لقول حسبما قصد بذلك القول ورافع لاحتمالات فيه تعترض في وجه الفهم اذا كان موافقا غير مناقض ومكذب له أو موقع فيه ريبة أو شبهة أو توقفا ان كان على خلاف ذلك . وبيان ذلك باشياء . منها أن العالم اذا اخبر عن ايجاب العبادة الفلانية أو الفعل الفلاني ثم فعله هو ولم يخل به في مقتضى ما قال فيه قوى اعتقاد ايجابه وانتهض العمل به عند كل من سمعه يخبر عنه ورآه يفعله . واذا أخبر عن تحريمه مثلا ثم تركه فلم ير فاعلا له ولا دائرا حواليه قوى عند متبعه ما اخبر به عنه بخلاف ما اذا اخبر عن ايجابه ثم قعد عن فعله أو اخبر عن تحريمه ثم فعله فان نفوس الاتباع لا تطمئن الى ذلك القول منه طمأنينتها اذا ائتمر وانتهى بل يعود من الفعل الى القول ما يقدح فيه على الجملة . اما من تطريق احتمال الى القول . واما من تطريق تكذيب الى القائل . أو استرابة في بعض مآخذ القول مع أن التأسي في الأفعال والتروك بالنسبة الى من يعظم في دين أو دنيا كالمغروز في الجبلة كما هو معلوم بالعيان فيصير القول بالنسبة الى القائل كالتبع للفعل فعلى حسب ما يكون القائل في موافقة فعله لقوله يكون اتباعه والتأسي به أو عدم ذلك . ولذلك كان الأنبياء عليهم السلام في الرتبة القصوى من هذا المعنى . وكان المتبعون لهم أشد اتباعا واجرى على طريق التصديق بما يقولون مع ما ايدهم الله به من المعجزات والبراهين القاطعة . ومن جملتها ما نحن فيه فان شواهد العادات تصدق الأمر أو تكذبه فالطبيب اذا اخبرك بان هذا المتناول سم فلا تقربه ثم اخذ في تناوله دونك . أو أمرك بأكل طعام أو دواء لعلة بك ومثلها به ثم لم يستعمله مع احتياجه اليه دل هذا كله على خلل في الاخبار أو في فهم الخبر فلم تطمئن النفس الى قبول قوله . وقد قال تعالى (أتأمرون الناس

بالبر وتنسون أنفسكم) الآية • وقال تعالى (يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون) الآية • ويخدم هذا المعنى الوفاء بالعهد وصدق الوعد • فقد قال تعالى (رجال صدقوا ماعاهدوا الله عليه) وقال في ضده (لئن آتانا من فضله لنصدقن) الى قوله (وبما كانوا يكذبون) فاعتبر في الصدق كما ترى مطابقة الفعل القول • وهذا هو حقيقة الصدق عند العلماء العاملين • فهكذا اذا أخبر العالم بان هذا واجب أو محرم فانما يريد على كل مكلف وانا منهم • فان وافق صدق وان خالف كذب • ومن الأدلة على ذلك ان المنتصب للناس في بيان الدين منتصب لهم بقوله وفعله • فانه وارث النبي والنبي كان مبينا بقوله وفعله • فكذلك الوارث لا بد ان يقوم مقام الموروث والا لم يكن وارثاً على الحقيقة ومعلوم ان الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يتلقون الأحكام من اقواله وافعاله واقراراته وسكوته وجميع أحواله فكذلك الوارث • فان كان في التحفظ في الفعل كما في التحفظ في القول فهو ذلك وصار من اتبعه على هدى • وان كان على خلاف ذلك صار من اتبعه على خلاف الهدى • لكن بسببه • وكان الصحابة رضى الله عنهم ربما توقفوا عن الفعل الذي أباحه لهم السيد المتبوع عليه الصلاة والسلام ولم يفعله هو حرصا منهم على ان يكونوا متبعين لفعله وان تقدم لهم بقوله لاحتمال ان يكون تركه ارجح • ويستدلون على ذلك بتركه عليه الصلاة والسلام له حتى اذا فعله اتبعوه في فعله كما في التحلل من العمرة • والافطار في السفر هذا وكل صحيح فما ظنك بمن ليس بمعصوم من العلماء فهو أولى بان يبين قوله بفعله ويحافظ فيه على نفسه • وعلى كل من اقتدى به

ولا يقال ان النبي صلى الله عليه وسلم معصوم فلا يتطرق الى فعله أو تركه المبين خلل بخلاف من ليس بمعصوم *لانا نقول ان اعتبر هذا الاحتمال في ترك الاقتداء بالفعل فليعتبر في ترك اتباع القول واذ ذاك يقع في الرتبة فساد لا يصلح وخرق لا يرقع • فلا بد ان يجرى الفعل مجرى القول • ولهذا تستعظم شرعا زلة العالم وتصير صغيرته كبيرة من حيث كانت اقواله وافعاله جارية في

العادة على مجرى الاقتداء • فاذا زل حملت زلته عنه قولا كانت أو فعلا لانه موضوع منارا يهتدى به • فان علم كون زلته زلة صغرت في أعين الناس وجسر عليها الناس تأسيا به وتوهموا فيها رخصة علم بها ولم يعلموها هم تحسينا للظن به وان جهل كونها زلة فاحرى ان تحمل عنه محمل المشروع • وذلك كله راجع عليه • وقد جاء في الحديث «انى لاخاف على أمتى من بعدى من اعمال ثلاثة قالوا وماهى يارسول الله قال أخاف عليهم من زلة العالم . ومن حكم جائر . ومن هوى متبع » وقال عمر بن الخطاب ثلاث يهدمن الدين . زلة عالم . وجدال منافق بالقرآن وأئمة مضلون • ونحوه عن أبي الدرداء ولم يذكر فيه الأئمة المضلين * وعن معاذ بن جبل يامعشر العرب كيف تصنعون بثلاث . دنيا تقطع اعناقكم • وزلة عالم • وجدال منافق بالقرآن * ومثله عن سلمان أيضاً • وشبه العلماء زلة العالم بكسر السفينة لانها اذا غرقت غرق معها خلق كثير • وعن ابن عباس ويل للاتباع من عثرات العالم قيل كيف ذلك قال يقول العالم شيئاً برأيه ثم يجد من هو اعلم برسول الله صلى الله عليه وسلم منه فيترك قوله ذلك ثم يمضى الاتباع [1] وهذه الأمور حقيق ان تهدم الدين • أما زلة العالم فكما تقدم ومثال كسر السفينة واقع فيها • واما الحكم الجائر فظاهر أيضاً . واما الهوى المتبع فهو أصل ذلك كله • واما الجدال بالقرآن فانه من اللسن الألد من أعظم الفتن لان القرآن مهيب جداً فان جادل به منافق على باطل احال كونه حقا وصار مظنة للاتباع على تأويل ذلك المجادل • ولذلك كان الخوارج فتنة على الأمة الا من ثبت الله لانهم جادلوا به على مقتضى آرائهم الفاسدة ووثقوا تأويلاتهم بموافقة العقل لها[2] فصاروا فتنة على الناس • وكذلك الأئمة المضلون لانهم بما ملكوا من السلطنة على الخلق قدروا على رد الحق باطلا والباطل حقا واماتوا سنة الله واحيوا سنن الشيطان • وأما الدنيا فمعلوم فتنتها للخلق

(١) أى على ماقال العالم برأيه مع انه قد تركه لظهور مخالفته

(٢) أي بزعمهم موافقة العقل لها والا فالعقول السليمة تنبو عنها

فالحاصل ان الأفعال أقوى في التأسي والبيان اذا جامعت الأقوال من انفراد الأقوال فاعتبارها في نفسها لمن قام في مقام الاقتداء اكيد لازم بل يقال اذا اعتبر هذا المعنى في كل من هو في مظنةالاقتداء ومنزلة التبيين ففرض عليه تفقد جميع اقواله واعماله • ولا فرق في هذا بين ما هو واجب وما هو مندوب أو مباح أو مكروه أو ممنوع . فان له في افعاله واقواله اعتبارين * أحدهما من حيث انه واحد من المكلفين فمن هذه الجهة يتفصل الأمر في حقه الى الأحكام الخمسة * والثانى من حيث صار فعله وقوله واحواله بياناً وتقريراً لما شرع الله عز وجل اذا انتصب في هذا المقام • فالأقوال كلها والأفعال في حقه اما واجب واما محرم ولا ثالث لهما لانه من هذه الجهة مبين والبيان واجب لا غير. فاذا كان مما يفعل أو يقال كان واجب الفعل على الجملة • وان كان مما لا يفعل فواجب الترك حسبما يتقرر بعد بحول الله وذلك هو تحريم الفعل لكن هذا بالنسبة الى المقتدى به انما يتعين حيث توجد مظنة البيان • اما عند الجهل بحكم الفعل أو الترك • واما عند اعتقاد خلاف الحكم أو مظنة اعتقاد خلافه • فالمطلوب فعله بيانه بالفعل أو القول الذي يوافق الفعل ان كان واجباً • وكذلك ان كان مندوباً مجهول الحكم فان كان مندوباً مظنة لاعتقاد الوجوب فبيانه بالترك أو بالقول الذى يجتمع اليه الترك كما فعل في ترك الأضحية وترك صيام الست من شوال واشباه ذلك . وان كان مظنة لاعتقادهم الطلب أو مظنة للترك فبيانه بالفعل والدوام فيه على وزان المظنة كما في السنن والمندوبات التى تنوسيت فى هذه الأزمنة • والمطلوب تركه بيانه بالترك أو القول الذى يساعده الترك ان كان حراماً وان كان مكروهاً فكذلك ان كان مجهول الحكم فان كان مظنة لاعتقاد التحريم وترجح بيانه بالفعل تعين الفعل على أقل ما يمكن وأقربه. وقد قال الله تعالى (لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة) وقال (فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها) الآية . وفى حديث المصبح جنبا قوله « وانا أصبح جنبا وأنا أريد الصيام »وفى حديث أبى بكر

ابن عبد الرحمن من قول عائشة ياعبد الرحمن أترغب عما كان رسول الله يصنع قال عبد الرحمن لا والله قالت عائشة فاشهد على رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يصبح جنبا من جماع غير احتلام ثم يصوم ذلك اليوم . وفي حديث أم سلمة « الا اخبرتيها اني أفعل ذلك » الى آخر الحديث . وروى اسمعيل القاضي عن زياد بن حصين عن أبيه قال رأيت ابن عباس وهو يسوق راحلته وهو يرتجز وهو محرم وهو يقول

وهن يمشين بنا هميسا [1] ان تصدق الطير نفعل لميسا

قال فذكر الجماع باسمه فلم يكن عنه قال فقلت يا ابن عباس اتتكلم بالرفث وانت محرم فقال انما الرفث ما روجع به النساء. كأنه رأى مظنة هذا الاعتقاد خنفاه بذلك القول بياناً لقوله تعالى (فلا رفث ولا فسوق) الآية . وان الرفث ليس الا ما كان بين الرجل والمرأة وان كان مظنة لاعتقاد الطلب أو مظنة لان يثابر على فعله فبيانه بالترك جملة ان لم يكن له أصل أو كان له أصل لكن في الاباحة أو في نفي الحرج في الفعل كما في سجود الشكر عند مالك . وكما في غسل اليدين قبل الطعام حسبما بينه مالك في مسألة عبد الملك بن صالح وستأتي ان شاء الله . وعلى الجملة فالمراعى ههنا مواضع طلب البيان الشافي المخرج عن الاطراف والانحرافات الراد الى الصراط المستقيم . ومن تأمل سير السلف الصالح في هذا المعنى تبين له ما تقرر بحول الله. ولا بد من بيان هذه الجملة بالنسبة الى الأحكام الخمسة أو بعضها حتى يظهر فيها الغرض المطلوب والله المستعان

المسألة السادسة

المندوب من حقيقة استقراره مندوباً ان لا يسوى بينه وبين الواجب لا في القول ولا في الفعل كما لا يسوى بينهما في الاعتقاد فان سوى بينهما في

(١) الهمس الخفي من الصوت والوطء والاكل والهمس هنا صوت نقل اخفاف الابل واللميس المرأة اللينة الملمس واللمس كناية عن الجماع وكذلك الملامسة وفي التنزيل (أو لامستم النساء) وقرى (أو لمستم) وسيأتي رواية البيت بلفظ آخر

القول أو الفعل فعلى وجه لا يخل بالاعتقاد . وبيان ذلك بامور * أحدها ان التسوية فى الاعتقاد باطلة باتفاق بمعنى ان يعتقد فيما ليس بواجب انه واجب والقول أو الفعل اذا كان ذريعة الى مطلق التسوية وجب ان يفرق بينهما ولا يمكن ذلك الا بالبيان القولى والفعل المقصود به التفرقة وهو ترك الالتزام فى المندوب الذى هو من خاصة كونه مندوباً

والثانى ان النبى صلى الله عليه وسلم بعث هاديا ومبيناً للناس ما نزل اليهم. وقد كان من شأنه ذلك فى مسائل كثيرة كنهيه عن افراد يوم الجمعة بصيام أو ليلته بقيام . وقوله « لا يجعل أحدكم للشيطان حظا من صلاته » بينه حديث ابن عمر قال واسع بن حبان انصرفت من قبل شقى الأيسر فقال لى عبد الله ابن عمر ما منعك ان تنصرف عن يمينك قلت رأيتك فانصرفت اليك قال أصبت ان قائلا يقول انصرف عن يمينك وأنا أقول انصرف كيف شئت عن يمينك وعن يسارك . وفى بعض الأحاديث بعد ما قرر حكما غير واجب من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج . وقال الأعرابى هل علىّ غيرهن « قال لاالا ان تطوع » وقال لما سئل عن تقديم بعض افعال الحج على بعض مما ليس تأخيره بواجب « لاحرج » قال الراوى فما سئل يومئذ عن شيء قدم أو أخر الاقال «افعل ولا حرج» مع ان تقديم بعض الأفعال على بعض مطلوب لكن لا على الوجوب . ونهى عليه الصلاة والسلام عن ان يتقدم رمضان بيوم أو يومين وحرم صيام يوم العيد ونهي عن التبتل مع قوله تعالى (وتبتل اليه تبتيلا) ونهى عن الوصال وقال « خذوا من العمل ما تطيقون » مع ان الاستكثار من الحسنات خير الى غير ذلك من الأمور التى بينها بقوله وفعله واقراره مما خلافه مطلوب ولكن تركه وبينه خوفا ان يصير من قبيل آخر فى الاعتقاد ومسلك آخر وهو ان النبى عليه الصلاة والسلام كان يترك العمل وهو يحب ان يعمل به خشية ان يعمل به الناس فيفرض عليهم قالت عائشة • وما سبح النبي صلى الله عليه وسلم سبحة الضحى قط وانى لاستحبها • وقد قام ليالى من رمضان

المسجد فاجتمع اليه ناس يصلون بصلاته ثم كثروا فترك ذلك وعلل بخشية الفرض. ويحتمل وجهين احدهما ان يفرض بالوحى • وعلى هذا جمهور الناس • والثانى فى معناه وهو الخوف ان يظن فيها أحد من أمته بعده اذا داوم عليها الوجوب وهو تأويل متمكن (١)

والثالث ان الصحابة عملوا على هذا الاحتياط في الدين لما فهموا هـذا الأصل من الشريعة وكانوا أئمة يقتدى بهم فتركوا أشياء وأظهروا ذلك ليبينوا أن تركها غير قادح وان كانت مطلوبة • فمن ذلك ترك عثمان القصر فى السفر فى خلافته • وقال انى امام الناس فينظر الىّ الأعراب وأهل البادية أصلى ركعتين فيقولون هكذا فرضت • وأكثر المسلمين على أن القصر مطلوب • وقال حذيفة بن اسيد شهدت أبا بكر وعمر وكانا لا يضحيان مخافة أن يرى الناس أنها واجبة • وقال بلال لا أبالى أن أضحى بكبش أو بديك • وعن ابن عباس انه كان يشترى لحماً بدرهمين يوم الأضحي • ويقول لعكرمة من سألك فقل هـذه أضحية ابن عباس وكان غنياً • وقال بعضهم اني لأترك اضحيتي واني لمن أيسركم مخافة أن يظن الجيران انها واجبة • وقال أبو أيوب الأنصارى كنا نضحى عن النساء وأهلينا فلما تباهى الناس بذلك تركناها ولا خلاف في أن الأضحية مطلوبة • وقال ابن عمر فى صلاة الضحى انها بدعة وحمل على أحد وجهين . اما أنهم كانوا يصلونها جماعة . واما افذاذاً على هيئة النوافل في أعقاب الفرائض • وقد منع النساء المساجد مع ما فى الحديث من قوله «لا تمنعوا اماء الله مساجد الله» لما احدثن في خروجهن ولما يخاف فيهن .

والرابع أن أئمة المسلمين استمروا على هذا الأصل على الجملة وان اختلفوا في التفاصيل • فقد كره مالك وأبو حنيفة صيام ست من شوال • وذلك للعلة المتقدمة مع ان الترغيب في صيامها ثابت صحيح لئلا يعتقد ضمها الى رمضان قال القرافى وقدوقع ذلك للعجم • وقال الشافعى فى الأضحية بنحو من ذلك

(١) لعله ممكن

حيث استدل على عدم الوجوب بعمل الصحابة المذكور وتعليلهم والمنقول عن مالك من هذا كثير وسد الذريعة أصل عنده متبع مطرد في العادات والعبادات • فبمجموع هذه الأدلة نقطع بان التفريق بين الواجب والمندوب اذا استوى القولان أو الفعلان مقصود شرعاً ومطلوب من كل من يقتدى به قطعاً كما يقطع بالقصد الى الفرق بينهما اعتقادا

(فصل) والتفرقة بينهما تحصل بأمور • منها بيان القول ان اكتفى به والا فالفعل بل هو في هذا النمط مقصود • وقد يكون في سوابق الشيء المندوب • وفى قرائنه وفي لواحقه • وأمثلة ذلك ظاهرة مما تقدم واشباهه وأكثر ما يحصل الفرق في الكيفيات العديمة النص • وأما المنصوصة فلا كلام فيها فالفعل أقوى اذاً في هذا المعنى لما تقدم من أن الفعل يصدق القول أو يكذبه

(فصل) وكما أن من حقيقة استقرار المندوب أن لا يسوى بينه وبين الواجب في الفعل كذلك من حقيقة استقراره أن لا يسوى بينه وبين بعض المباحات في الترك المطلق من غير بيان • فانه لو وقعت التسوية بينهما لفهم من ذلك مشروعية الترك كما تقدم ولم يفهم كون المندوب مندوباً هذا وجه. ووجه آخر وهو أن في ترك المندوب اخلالاً بأمر كلى فيه • ومن المندوبات ما هو واجب بالكل فيؤدى تركه مطلقاً الى الاخلال بالواجب بل لا بد من العمل به ليظهر للناس فيعملوا به وهذا مطلوب ممن يقتدى به كما كان شأن السلف الصالح • وفى الحديث الحسن عن أنس قال قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم « يا بني إن قدرت أن تصبح وليس فى قلبك غش لأحد فافعل ثم قال لى يابنى وذلك من سنتي ومن أحيا سنتى فقد أحبنى ومن أحبني كان معي فى الجنة » فجعل العمل بالسنة أحياء لها فليس بيانها مختصاً بالقول • وقد قال مالك في نزول الحاج بالمحصب من مكة وهو الأبطح استحب للأئمة ولمن يقتدى به ان لايجاوزوه حتى ينزلوا به فان ذلك من حقهم لأن ذلك أمر

قد فعله النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء فيتعين على الائمة ومن يقتدي به من أهل العلم احياء سننه والقيام به لئلا يترك هذا الفعل جملة • ويكون النزول بهذا الموضع حكم النزول بسائر المواضع لا فضيلة للنزول به بل لا يجوز النزول به على وجه القربة هكذا نقل الباجى . وظاهر من مذهب مالك في أن المندوب (١) لا بد من التفرقة بينه وبين ما ليس بمندوب وذلك بفعله واظهاره • وقال بعضهم في حديث عمر بل أغسل مارأيت وانضح مالم أر • في هذا الحديث أن عمر رأى أن اعماله واقواله نهج للسنة وانه موضع للقدوة يعنى فعمل هنا عل مقتضى الأخذ عنه في ذلك الفعل وصار ذلك أصلاً فى التوسعة على الناس في ترك تكلف ثوب آخر للصلاة • وفي تأخير الصلاة لأجل غسل الثوب • وفى الحديث وأعجبا لك ياابن العاصى لئن كنت تجد ثياباً أفكل الناس يجد ثياباً والله لوفعلتها لكانت سنة • الحديث • ولما كان هذا ونحوه اقتدى به عمر بن عبد العزيز حفيده ففى العتبية قيل لعمر بن عبد العزيز أخرت الصلاة شيئاً فقال ان ثيابي غسلت • قال ابن رشد يحتمل انه لم يكن له غير تلك الثياب لزهده في الدنيا أو لعله ترك أخذ سواها مع سعة الوقت تواضعاً لله ليقتدى به في ذلك ائتساء بعمر بن الخطاب • فقد كان تبع الناس لسيرته وهديه في جميع الأحوال • ومما نحن فيه ما قال الماوردى فيمن صار ترك الصلاة في الجماعة له الفاً وعادة وخيف أن يتعدى الى غيره فى الاقتداء به أن للحاكم أن يزجره واستشهد على ذلك بقول النبي صلى الله عليه وسلم « لقد هممت أن آمر اصحابى أن يجمعوا حطباً » الحديث • وقال أيضاً فيما اذا تواطأ أهل بلد على تأخير الصلاة الى آخر وقتها ان له أن ينهاهم قال لأن اعتياد جميع الناس لتأخيرها مفض بالصغير الناشىء الى اعتقاد أن هذا هو الوقت دون ما تقدمه • وأشار الى نحو هذا في مسائل أخر وحكى قولين في مسألة اعتراض المحتسب على أهل القرية في اقامة الجمعة بجماعة اختلف

---

(١) صحته ان في المندوب

في انعقاد الجمعة بهم في بعض وجوهها • وذلك اذا كان هو يرى اقامتها وهم لا يرونها • ووجه القول باقامتها على رأيه باعتبار المصلحة لئلا ينشأ الصغير على تركها فيظن انها تسقط مع زيادة العدد كما تسقط بنقصانه . وهذا الباب يتسع • ومما يجرى مجراه في تقوية اعتبار البيان في هذه المسائل واشباهها مما ذكر أو لم يذكر قصة عمر بن عبد العزيز مع عروة بن عياض حين نكت بالخيزرانة بين عينيه ثم قال هذه غرتني منك . لسجدته التي بين عينيه . ولولا اني أخاف أن تكون سنة من بعدى لا مرت بموضع السجود فقور • وقد عول العلماء على هذا المعنى وجعلوه أصلاً يطرد وهو راجع الى سد الذرائع الذى اتفق العلماء على إعماله في الجملة وان اختلفوا فى التفاصيل كقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا [1] وقولوا انظرنا واسمعوا) وقوله (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم) وقد رأى مالك لمن رأى هلال شوال وحده أن لا يفطر لئلا يكون ذريعة الى افطار الفساق محتجين بما احتج به • وقال بمثله فيمن شهد عليه شاهدا زور بانه طلق امرأته ثلاثاً ولم يفعل فمنعه من وطئها الا أن يخفى ذلك عن الناس • وراعى زياد مثل هذا في صلاة الناس في جامع البصرة والكوفة فانهم اذا صلوا في صحنه ورفعوا من السجود مسحوا جباههم من التراب فأمر بالقاء الحصى في صحن المسجد وقال لست آمن أن يطول الزمان فيظن الصغير اذا نشأ ان مسح الجبهة من أثر السجود سنة في الصلاة • ومسألة مالك مع أبي جعفر المنصور حين أراد أن يحمل الناس على الموطأ فنهاه مالك عن ذلك من هذا القبيل أيضاً • ولقد دخل ابن عمر على عثمان وهو محصور فقال له انظر ما يقول هؤلاء يقولون

(١) كان اليهود يذكرون هذه الكلمة سبا لرسول الله صلى الله عليه وسلم حيث يريدون بها لعنهم الله اسمع لا سمعت فنهوا عنها كما روى أن سعيد بن عبادة رضي الله عنه سمعها منهم فقال يا اعداء الله عليكم لعنة الله والذي نفسي بيده لئن سمعتها من رجل منكم يقولها لرسول الله صلى الله عليه وسلم لاضربن عنقه قالوا أولستم تقولونها فنزلت الآية نهيا للمؤمنين عن قولها سداً للباب وقطعاً للالسنة وبعداً عن المشابهة

اخلع نفسك أو نقتلك قال له اخلد انت في الدنيا قال لا قال هل يملكون لك جنة أو نارا قال لا قال فلا تخلع قميص الله عليك فتكون سنة كلما كره قوم خليفتهم خلعوه أو قتلوه • ولما هم أبو جعفر المنصور أن يبني البيت على ما بناه ابن الزبير على قواعد ابراهيم شاور مالكا في ذلك فقال له مالك أنشدك الله يا أمير المؤمنين ان لا تجعل هذا البيت ملعبة للملوك بعدك لا يشاء أحد منهم أن يغيره الا غيره فتذهب هيبته من قلوب الناس فصرفه عن رأيه فيه لما ذكر من انها تصير سنة متبعة باجتهاد أو غيره فلا يثبت على حال

المسألة السابعة

المباحات من حيث استقرارها [1] مباحات أن لا يسوى بينها وبين المندوبات ولا المكروهات فانها ان سوى بينها وبين المندوبات بالدوام على الفعل على كيفية فيها معينة أو غير ذلك توهمت مندوبات كما تقدم في مسح الجباه بأثر الرفع من السجود • ومسألة عمر بن الخطاب في غسل ثوبه من الاحتلام • وترك الاستبدال به • وقد حكي عياض عن مالك انه دخل على عبد الملك بن صالح أمير المدينة فجلس ساعة ثم دعا بالوضوء والطعام فقال ابدؤا بأبي عبد الله فقال مالك ان أبا عبد الله يعني نفسه لا يغسل يده فقال لم قال ليس هو الذي أدركت عليه أهل العلم ببلدنا انما هو من رأى الأعاجم. وكان عمر اذا أكل مسح يده بباطن قدمه فقال له عبد الملك اترك يا أبا عبد الله قال أي والله فما عاد الى ذلك ابن صالح قال مالك ولا تأمر الرجل ان لا يغسل يده ولكن اذا جعل ذلك كأنه واجب عليه فلا • اميتوا سنة العجم وأحيوا سنة العرب • أما سمعت قول عمر تمعددوا [2] واخشوشنوا وامشوا حفاة واياكم وزي العجم • وهكذا ان سوى في الترك بينها وبين المكروهات

(١) لعله هنا وفي المسألة الثامنة الاتية من حقيقة استقرارها كما يدل عليه سابق الكلام ولاحقه

(٢) التمعدد الصبر على عيش معد بن عدنان وكانوا اهل قشف وغلظ في المعاش يقول فكونوا مثلهم ودعوا التنعم وزي العجم

ربما توهمت مكروهات • فقد كان عليه الصلاة والسلام يكره الضب ويقول « لم يكن بأرض قومي فأجدني اعافه » وأكل على مائدته فظهر حكمه وقدم اليه طعام فيه ثوم لم يأكل منه • قال له أبو أيوب وهو الذي بعث به اليه يارسول الله احرام هو قال « لا ولكني اكرهه من أجل ريحه » وفي رواية انه قال لأصحابه « كلوا فاني لست كأحدكم اني أخاف أن اؤذى صاحبي » وروي في الحديث ان سودة بنت زمعة خشيت ان يطلقها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت لا تطلقني وامسكني واجعل يومي لعائشة ففعل فنزلت (فلا جناح عليهما ان يصالحا بينهما صلحاً) الآية • فكان هذا تأديباً وبياناً بالقول والفعل لأمر ربما استقبح بمجرى العادة حتى يصير كالمكروه وليس بمكروه . والأدلة على هذا الفصل نحو من الأدلة على استقرار المندوبات

المسألة الثامنة

المكروهات من حيث استقرارها مكروهات ان لا يسوى بينها وبين المحرمات ولا بينها وبين المباحات * أما الأول فلانها اذا اجريت ذلك المجرى توهمت محرمات وربما طال العهد فيصير الترك واجباً عند من لا يعلم * ولا يقال ان فى بيان ذلك ارتكابا للمكروه وهو منهي عنه * لانا نقول البيان آكد وقد يرتكب النهي الحتم اذا كانت له مصلحة راجحة الا ترى الى كيفية تقرير الحكم على الزانى . وماجاء فى الحديث من قوله عليه الصلاة والسلام له « انكتها » هكذا من غير كناية مع ان ذكر اللفظ فى غير معرض البيان مكروه أو ممنوع غير ان التصريح هنا آكد فاغتفر لما يترتب عليه . فكذلك هنا الا ترى الى اخبار عائشة عما فعلته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في التقاء الختانين وقوله عليه الصلاة والسلام « الا اخبرتيها اني أفعل ذلك » مع ان ذكر مثل هذا في غير محل البيان منهي عنه . وقد تقدم ما جاء عن ابن عباس في ارتجازه وهو محرم بقوله * ان تصدق الطير ننك لميسا * فمثل هذا لاحرج فيه

وأما الثاني فلانها اذا عمل بها دائما وترك اتقاؤها توهمت مباحات فينقلب حكمها عند من لا يعلم • وبيان ذلك يكون بالتغيير والزجر على ما يليق به في الانكار ولا سيما المكروهات التي هي عرضة لان تتخذ سننا وذلك المكروهات المفعولة في المساجد وفي مواطن الاجتماعات الاسلامية . والمحاضر الجمهورية . ولاجل ذلك كان مالك شديد الاخذ على من فعل في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا من هذه المكروهات بل ومن المباحات كما أمر بتأديب من وضع رداءه امامه من الحر وما أشبه ذلك

(فصل) ماتقدم من هذه المسائل يتفرع عنها قواعد فقهية واصولية . منها انه لا ينبغي لمن التزم عبادة من العبادات البدنية الندبية ان يواظب عليها مواظبة يفهم الجاهل منها الوجوب اذا كان منظورا اليه مرموقا أو مظنة لذلك • بل الذي ينبغي له ان يدعها في بعض الأوقات حتى يعلم انها غير واجبة لان خاصية الواجب المكرر الالتزام والدوام عليه في أوقاته بحيث لا يتخلف عنه كما ان خاصية المندوب عدم الالتزام . فاذا التزمه فهم الناظر منه نفس الخاصية التي للواجب فحمله على الوجوب ثم استمر على ذلك فضل . وكذلك اذا كانت العبادة تتأتى على كيفيات يفهم من بعضها في تلك العبادة ما لا يفهم منها على الكيفية الأخرى أو ضمت عبادة أو غير عبادة الى العبادة قد يفهم بسبب الاقتران مالا يفهم دونه أو كان المباح يتأتى فعله على وجوه فيثابر فيه على وجه واحد تحريا له ويترك ما سواه أو يترك بعض المباحات جملة من غير سبب ظاهر بحيث يفهم عنه في الترك انه مشروع . ولذلك لما قرأ عمر بن الخطاب السجدة على المنبر ثم سجد وسجد معه الناس قرأها في كرة اخرى فلما قرب من موضعها تهيأ الناس للسجود فلم يسجدها . وقال ان الله لم يكتبها علينا الا ان نشاء * وسئل مالك عن التسمية عند الوضوء فقال ايحب ان يذبح انكاراً لما يوهمه سؤاله من تأكيد الطلب فيها عند الوضوء • ونقل عن عمر انه قال لا نبالي ابدأنا بأيماننا ام بايسارنا يعني في الوضوء مع ان المستحب التيامن في

الشأن كله . ومثال العبادات المؤداة على كيفيات يلتزم فيها كيفية واحدة انكار مالك لعدم تحريك الرجلين في القيام للصلاة • ومثال ضم ما ليس بعبادة الى العبادة حكاية الماوردي في مسح الوجه عند القيام من السجود • وحديث عمر مع عمرو لوفعلتها لكانت سنة بل اغسل ما رأيت وانضح مالم ار • ومثال فعل الجائز على وجه واحد ما نقل عن مالك انه سئل عن المرة الواحدة في الوضوء قال لا. الوضوء مرتان مرتان أو ثلاث ثلاث مع انه لم يحد في الوضوء ولا في الغسل الا ما اسبغ • قال اللخمي وهذا احتياط وحماية لان العامي اذا رأى من يقتدي به يتوضأ مرة مرة فعل مثل ذلك وقد لا يحسن الاسباغ بواحدة فيوقعه فيما لا تجزىء الصلاة به • والأمثلة كثيرة • وهذا كله انما هو فيما فعل بحضرة الناس وحيث يمكن الاقتداء بالفاعل • واما من فعله في نفسه وحيث لا يطلع عليه مع اعتقاده على ماهو به فلا بأس كما قاله المتأخرون في صيام ست من شوال ان من فعل ذلك في نفسه معتقداً وجه الصحة فلا بأس • وكذا قال مالك في المرة الواحدة لا أحب ذلك الا للعالم بالوضوء • وما ذكره اللخمي يشعر بأنه اذا فعل الواحدة حيث لا يقتدى به فلا بأس وهو جار على المذهب لان أصل مالك فيه عدم التوقيت . فاما ان أحب الالتزام وان لا يزول عنه ولا يفارقه فلا ينبغي ان يكون ذلك بمرأى من الناس لانه ان كان كذلك فربما عده العامي واجبا أو مطلوباً أو متأكد الطلب بحيث لا يترك ولا يكون كذلك شرعا فلا بد في اظهاره من عدم التزامه في بعض الأوقات • ولا بد في التزامه من عدم اظهاره كذلك في بعض الأوقات وذلك على الشرط المذكور في أول كتاب الأدلة

ولا يقال ان هذا مضاد لما تقدم من قصد الشارع للدوام على الأعمال . وقد كان عليه الصلاة والسلام اذا عمل عملا اثبته * لانا نقول كما يطلق الدوام على ما لا يفارق البتة كذلك يطلق على ما يكون في أكثر الأحوال • فاذا ترك في بعض الأوقات لم يخرج صاحبه عن أصل الدوام كما لا نقول في الصحابة

حين تركوا التضحية في بعض الأوقات انهم غير مداومين عليها • فالدوام على الجملة لا يشترط في صحة اطلاقه عدم الترك رأساً وانما يشترط فيه الغلبة في الأوقات أو الأكثرية بحيث يطلق على صاحبه اسم الفاعل اطلاقا حقيقياً في اللغة. وانما كانت الصوفية [1] قد التزمت في السلوك ما لا يلزمها حتى سوت بين الواجب والمندوب في التزام الفعل وبين المكروهات والمحرمات في التزام الترك بل سوت بين كثير من المباحات والمكروهات في الترك وكان هذا النمط ديدنها لا سيما مع ترك أخذها بالرخص. اذ من مذاهبها عدم التسليم لسالك فيها من حيث هو سالك الى غير ذلك من الأمور التي لا تلزم الجمهور بنوا طريقهم بينهم وبين تلاميذهم على كتم اسرارهم وعدم اظهارها والخلوة بما التزموا من وظائف السلوك واحوال المجاهدة خوفا من تعريض من يراهم ولا يفهم مقاصدهم الى ظن ما ليس بواجب واجبا أو ما هو جائز غير جائز أو مطلوبا. أو تعريضهم لسؤال القال فيهم فلا عتب عليهم فى ذلك كما لا عتب عليهم فى كتم اسرار مواجدهم لانهم الى هذا الأصل يستندون ولأجل اخلال بعضهم بهذا الأصل • اما لحال غالبة أو لبناء بعضهم على غير أصل صحيح انفتح عليهم باب سوء الظن من كثير من العلماء • وباب فهم الجهال عنهم ما لم يقصدوه • وهذا كله محظور.

المسألة التاسعة

الواجبات لا تستقر واجبات الا اذا لم يسو بينها وبين غيرها من الأحكام فلا تترك ولا يسامح فى تركها البتة كما ان المحرمات لا تستقر كذلك الا اذا لم يسو بينها وبين غيرها من الأحكام فلا تفعل ولا يسامح فى فعلها • وهذا ظاهر ولكنا نسير منه الى معنى آخر. وذلك ان من الواجبات ما اذا تركت لم يترتب عليها حكم دنيوى. وكذلك من المحرمات ما اذا فعلت لم يترتب عليها

---

(١) لعله ولما كانت تأمل

ايضاً حكم في الدنيا ولا كلام في مترتبات الآخرة لان ذلك خارج عن محكمات العباد . كما ان من الواجبات ما اذا تركت . ومن المحرمات ما اذا فعلت ترتب عليها حكم دنيوى من عقوبة أو غيرها فما ترتب عليه حكم يخالف ما لم يترتب عليه حكم فمن حقيقة استقرار كل واحد من القسمين ان لا يسوى بينه وبين الآخر لان في تغيير احكامها تغييرها في انفسها • فكل ما يحذر في عدم البيان في الأحكام المتقدمة يحذر هنا لا فرق بين ذلك . والأدلة التي تقدمت هنالك يجرى مثلها هنا • ويتبين هذا الموضع أيضاً بأن يقال اذا وضع الشارع حدا فى فعل مخالف فاقيم ذلك الحد على المخالف كان الحكم الشرعي مقررا مبينا فاذا لم يقم فقد اقر على غير ما اقره الشارع وغير الى الحكم المخالف الذي لا يترتب عليه مثل ذلك الحكم . ووقع بيانه مخالفاً فيصير المنتصب لتقرير الأحكام قد خالف قوله فعله فيجري فيه ما تقدم. فاذا رأى الجاهل ماجرى توهم الحكم الشرعي على خلاف ما هو عليه. فان قرر المنتصب الحكم على وجه ثم أوقع على وجه آخر حصلت الريبة وكذب الفعل القول كما تقدم بيانه ، وكل ذلك فساد . وبهذا المثال يتبين ان وارث النبي يلزمه اجراء الأحكام على موضوعاتها في انفسها . وفى لواحقها وسوابقها وقرائنها وسائر ما يتعلق بها شرعا حتى يكون دين الله بيناً عند الخاص والعام والا كان من الذين قال الله تعالى فيهم (ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى) الآية .

المسألة العاشرة

لا يختص هذا البيان المذكور بالأحكام التكليفية بل هو لازم ايضاً في الأحكام الراجعة الى خطاب الوضع : فان الأسباب والشروط والموانع والعزائم والرخص وسائر الأحكام المعلومة أحكام شرعية لازم بيانها قولا وعملا . فان قررت الأسباب قولا وعمل على وفقها اذا انتهضت حصل بيانها للناس فان قررت [1]

---

(١) لعله وان قررت الخ

ثم لم تعمل مع انتهاضها كذب القول الفعل . وكذلك الشروط اذا انتهض السبب مع وجودها فاعمل أو مع فقدانها فلم يعمل وافق القول الفعل فان عكست القضية وقع الخلاف فلم ينتهض القول بيانا . وهكذا الموانع وغيرها وقد اعمل النبي صلى الله عليه وسلم مقتضى الرخصة في الاحلال من العمرة والافطار في السفر. واعمل الأسباب ورتب الأحكام حتى في نفسه حين أقص من نفسه صلى الله عليه وسلم . وكذلك في غيره . والشواهد لا تحصى . والشريعة كلها داخلة تحت هذه الجملة والتنبيه كاف

المسألة الحادية عشرة

بيان رسول الله صلى الله عليه وسلم بيان صحيح لا اشكال في صحته لانه لذلك بعث . قال تعالى (وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم) ولا خلاف فيه • واما بيان الصحابة فان اجمعوا على ما بينوه فلا اشكال في صحته أيضاً كما اجمعوا على الغسل من التقاء الختانين المبين لقوله تعالى (وان كنتم جنباً فاطهروا) وان لم يجمعوا عليه فهل يكون بيانهم حجة أم لا هذا فيه نظر وتفصيل • ولكنهم يترجح الاعتماد عليهم في البيان من وجهين

أحدها معرفتهم باللسان العربى فانهم عرب فصحاء لم تتغير ألسنتهم ولم تنزل عن رتبتها العليا فصاحتهم فهم أعرف في فهم الكتاب والسنة من غيرهم . فاذا جاء عنهم قول أو عمل واقع موقع البيان صح اعتماده من هذه الجهة

والثانى مباشرتهم للوقائع والنوازل وتنزيل الوحي بالكتاب والسنة فهم أقعد في فهم القرائن الحالية • وأعرف باسباب التنزيل ويدركون ما لا يدركه غيرهم بسبب ذلك • والشاهد يرى مالا يرى الغائب • فمتى جاء عنهم تقييد بعض المطلقات أو تخصيص بعض العمومات فالعمل عليه صواب هذا ان لم ينقل عن أحد منهم خلاف في المسألة • فان خالف بعضهم فالمسألة اجتهادية • مثاله قوله عليه الصلاة والسلام «لا يزال الناس بخير ماعجلوا الفطر» فهذا التعجيل

يحتمل ان يقصد به ايقاعه قبل الصلاة ويحتمل ان لا • فكان عمر بن الخطاب • وعثمان بن عفان يصليان المغرب قبل ان يفطرا ثم يفطران بعد الصلاة بيانا ان هذا التعجيل لا يلزم ان يكون قبل الصلاة بل اذا كان بعد الصلاة فهو تعجيل أيضاً • وان التأخير الذي يفعله أهل المشرق شيء آخر داخل في التعمق المنهى عنه • وكذلك ذكر عن اليهود انهم يؤخرون الافطار فندب المسلمون الى التعجيل • وكذلك لما قال عليه الصلاة والسلام « لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه » احتمال ان تكون الرؤية مقيدة بالأكثر وهو ان يرى بعد غروب الشمس فبين عثمان ان ذلك غير لازم فرأى الهلال في خلافته قبل الغروب فلم يفطر حتى أمسى وغابت الشمس وأمل • فعادة مالك ابن انس في موطئه وغيره الاتيان بالآثار عن الصحابة مبيناً بها السنن وما يعمل به منها وما لا يعمل به • وما يقيد به مطلقاتها وهو دأبه ومذهبه لما تقدم ذكره • ومما بين كلامهم اللغة أيضاً كما نقل مالك في دلوك الشمس وغسق الليل كلام ابن عمر وابن عباس وفي معنى السعي عن عمر بن الخطاب أعني قوله تعالى (فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع) وفي معنى الأخوة ان السنة قضت ان الأخوة اثنان فصاعدا كما تبين بكلامهم معاني الكتاب والسنة

لا يقال ان هذا المذهب راجع الى تقليد الصحابي وقد عرفت ما فيه من النزاع والخلاف * لانا نقول نعم هو تقليد ولكنه راجع الى ما لا يمكن الاجتهاد فيه على وجهه الا لهم لما تقدم من انهم عرب • وفرق بين من هو عربي الأصل والنحلة . وبين من تعربه « غلب التطبع شيمة المطبوع » وانهم شاهدوا من اسباب التكاليف وقرائن احوالها ما لم يشاهد من بعدهم • ونقل قرائن الأحوال على ما هي عليه كالمتعذر فلا بد من القول بان فهمهم في الشريعة أتم وأحرى بالتقديم • فاذا جاء في القرآن أو في السنة من بيانهم ما هو موضوع موضع التفسير بحيث لو فرضنا عدمه لم يمكن تنزيل النص عليه على وجهه انحتم الحكم باعمال ذلك البيان لما ذكر • ولما جاء في السنة من اتباعهم

والجريان على سننهم كما جاء في قوله عليه الصلاة والسلام « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ » وغير ذلك من الأحاديث فانها عاضدة لهذا المعنى في الجملة • اما اذا علم ان الموضع موضع اجتهاد لا يفتقر الى ذينك الأمرين فهم ومن سواهم فيه شرع سواء كمسألة العول والوضوء من النوم وكثير من مسائل الربا التي قال فيها عمر ابن الخطاب مات رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يبين لنا آية الربا فدعوا الربا والريبة أو كما قال • فمثل هذه المسائل موضع اجتهاد للجميع لا يختص به الصحابة دون غيرهم من المجتهدين وفيه خلاف بين العلماء أيضاً فان منهم من يجعل قول الصحابي ورأيه حجة يرجع اليها ويعمل عليها من غير نظر كالأحاديث والاجتهادات النبوية وهو مذكور في كتب الأصول فلا يحتاج الى ذكره ههنا

المسألة الثانية عشرة

الاجمال اما متعلق بما لا ينبني عليه تكاليف • واما غير واقع في الشريعة • وبيان ذلك من أوجه * أحدها النصوص الدالة على ذلك كقوله تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي) الآية . وقوله (هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين) وقوله (وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم ولعلهم يتفكرون) وقوله تعالى(هدى للمتقين)* (هدى ورحمة للمحسنين) وانما كان هدى لانه مبين والمجمل لا يقع به بيان • وكل ما في هذا المعنى من الآيات • وفي الحديث « تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها » وفيه « تركت فيكم اثنين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنتي » ويصحح هذا المعنى قوله تعالى (فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول) ويدل على انهما بيان لكل مشكل وملجأ من كل معضل • وفي الحديث « ما تركت شيئاً مما أمركم الله به الا وقد أمرتكم به ولا تركت شيئاً مما نهاكم الله عنه الا وقد نهيتكم

عنه » وهذا المعنى كثير فان كان في القرآن شيء مجمل فقد بينته السنة • كبيانه للصلوات الخمس في مواقيتها وركوعها وسجودها وسائر احكامها • وللزكاة ومقاديرها واوقاتها وما تخرج منه من الأموال • وللحج اذ قال « خذوا عني مناسككم » وما أشبه ذلك • ثم بين عليه الصلاة والسلام ما وراء ذلك مما لم ينص عليه في القرآن • والجميع بيان منه عليه الصلاة والسلام فاذا ثبت هذا فان وجد في الشريعة مجمل أو مبهم المعنى أو ما لا يفهم فلا يصح ان يكلف بمقتضاه لانه تكليف بالمحال وطلب ما لا ينال. وانما يظهر هذا الاجمال في المتشابه الذي قال الله تعالى فيه (وأخر متشابهات) ولما بين الله تعالى ان في القرآن متشابها بين أيضاً انه ليس فيه تكليف الا الايمان به على المعنى المراد منه لا على ما يفهم المكلف منه. فقد قال الله تعالى (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه) الى قوله (كل من عند ربنا) والناس في المتشابه المراد هنا على مذهبين. فمن قال ان الراسخين يعلمونه فليس بمتشابه عليهم وان تشابه على غيرهم كسائر المبينات المشتبهة على غير العرب أو على غير العلماء من الناس. ومن قال انهم لا يعلمونه وان الوقف على قوله (الا الله) فالتكليف بما يراد به مرفوع باتفاق فلا يتصور ان يكون ثم مجمل لا يفهم معناه ثم يكلف به • وهكذا اذا قلنا ان الراسخين هم المختصون بعلمه دون غيرهم فذلك الغير ليسوا بمكلفين بمقتضاه ما دام مشتبها عليهم حتى يتبين باجتهاد أو تقليد وعند ذلك يرتفع تشابهه فيصير كسائر المبينات

فان قيل قد اثبت القرآن متشابها في القرآن وبينت السنة ان في الشريعة مشتبهات بقوله « الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات » وهذه المشتبهات متقاة بافعال العباد لقوله « فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه » فهي اذاً مجملات • وقد انبنى عليها التكليف كما ان قوله تعالى (وأخر متشابهات) قد انبنى عليها التكليف • وذلك قوله (والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا) فكيف يقال ان الاجمال والتشابه لا يتعلقان بما ينبني عليه تكليف

فالجواب ان الحديث في المتشابهات ليس مما نحن بصدده وانما كلامنا في التشابه الواقع في خطاب الشارع وتشابه الحديث في مناط الحكم وهو راجع الى نظر المجتهد حسبما مر فى فصل التشابه وان سلم فالمراد ان لا يتعلق تكليف بمعناه المراد عند الله تعالى . وقد يتعلق به التكليف من حيث هو مجمل • وذلك بأن يؤمن انه من عند الله وبأن يجتنب فعله ان كان من افعال العباد . ولذلك قال « فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه » ويجتنب النظر فيه ان كان من غير افعال العباد كقوله (الرحمن على العرش استوى) وفى الحديث « ينزل ربنا الى سماء الدنيا » واشباه ذلك هذا معنى انه لا يتعلق به تكليف والا فالتكليف متعلق بكل موجود من حيث يعتقد على ما هو عليه أو يتصرف فيه ان صح تصرف العباد فيه الى غير ذلك من وجوه النظر

الوجه الثانى ان المقصود الشرعى من الخطاب الوارد على المكلفين تفهيم ما لهم وما عليهم مما هو مصلحة لهم في دنياهم واخراهم . وهذا يستلزم كونه بينا واضحا لا اجمال فيه ولا اشتباه . ولو كان فيه بحسب هذا القصد اشتباه واجمال لناقض أصل مقصود الخطاب فلم تقع فائدة . وذلك ممتنع من جهة رعى المصالح تفضلا أو انحتاماً أو عدم رعيها . اذ لا يعقل خطاب مقصود من غير تفهيم مقصود

والثالث انهم اتفقوا على امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز تكليف المحال . وقد مر بيان امتناع تكليف المحال سمعاً فبقى الاعتراف بامتناع تأخير البيان عن وقته . واذا ثبت ذلك فمسألتنا من قبيل هذا المعنى لان خطاب التكليف فى وروده مجملا غير مفسر • اما ان يقصد التكليف به مع عدم بيانه أولا فان لم يقصد فذلك ما أردنا وان قصد رجع الى تكليف ما لا يطاق وجرت دلائل الأصوليين هنا فى المسألة . وعلى هذين الوجهين أعنى الثانى والثالث إن جاء فى القرآن مجمل فلا بد من خروج معناه عن تعلق التكليف به وكذلك ما جاء منه في الحديث النبوى وهو المطلوب

(الطرف الثاني في الأدلة على التفصيل)

وهى الكتاب والسنة والاجماع والرأى . ولما كان الكتاب والسنة هما الأصل لما سواهما اقتصرنا على النظر فيهما ٠ وأيضاً فان في اثناء الكتاب كثيراً مما يفتقر اليه الناظر في غيرهما مع ان الأصوليين تكفلوا بما عداهما كما تكفلوا بهما فرأينا السكوت عن الكلام في الاجماع والرأي والاقتصار على الكتاب والسنة والله المستعان . فالأول أصلها وهو الكتاب وفيه مسائل

المسألة الاولى

ان الكتاب قد تقرر انه كلية الشريعة وعمدة الملة وينبوع الحكمة وآية الرسالة ونور الأبصار والبصائر وانه لا طريق الى الله سواه ولا نجاة بغيره ولا تمسك بشيء يخالفه . وهذا كله لا يحتاج الى تقرير واستدلال عليه لانه معلوم من دين الأمة . واذا كان كذلك لزم ضرورة لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة وطمع في ادراك مقاصدها واللحاق بأهلها ان يتخذه سميره وأنيسه ٠ وان يجعله جليسه على مر الأيام والليالى نظراً وعملا لا اقتصاراً على أحدهما ٠ فيوشك ان يفوز بالبغية وان يظفر بالطلبة ويجد نفسه من السابقين وفي الرعيل الأول (١) فان كان قادراً على ذلك ولا يقدر عليه الا من زاول ما يعينه على ذلك من السنة المبينة للكتاب والا فكلام الأئمة السابقين والسلف المتقدمين آخذ بيده في هذا المقصد الشريف والمرتبة المنيفة . وأيضاً فمن حيث كان القرآن معجزاً افحم الفصحاء واعجز البلغاء ان يأتوا بمثله فذلك لايخرجه عن كونه عربيا جاريا على أساليب كلام العرب ميسرا للفهم فيه عن الله ما أمر به ونهي لكن بشرط الدربة في اللسان العربى كما تبين في كتاب الاجتهاد ٠ اذ لو خرج بالاعجاز عن ادراك العقول معانيه لكان خطابهم به من تكليف ما لا يطاق وذلك مرفوع عن الأمة ٠ وهذا من جملة الوجوه الاعجازية فيه

(١) أي الطائفة المتقدمة

اذ من العجب ايراد كلام من جنس كلام البشر في اللسان، والمعانى، والأساليب. مفهوم معقول ثم لا يقدر البشر على الاتيان بسورة مثله، ولو اجتمعوا وكان بعضهم لبعض ظهيراً فهم اقدر ماكانوا على معارضة الأمثال اعجز ماكانوا عن معارضته ، وقد قال الله تعالى (ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر) وقال (فانما يسرناه بلسانك لتبشر به المتقين وتنذر به قوما لدا) وقال (قرآنا عربيا لقوم يعلمون) وقال (بلسان عربى مبين) وعلى أي وجه فرض اعجازه فذلك غير مانع من الوصول الى فهمه وتعقل معانيه (كتاب أنزلناه اليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب) فهذا يستلزم امكان الوصول الى التدبر والتفهم وكذلك ماكان مثله وهو ظاهر

المسألة الثانية

معرفة اسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن . والدليل على ذلك امران احدهما ان علم المعاني والبيان الذي يعرف به اعجاز نظم القرآن فضلا عن معرفة مقاصد كلام العرب انما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال حال الخطاب من جهة نفس الخطاب . أو المخاطب او المخاطب أو الجميع . اذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين . وبحسب مخاطبين وبحسب غير ذلك كالاستفهام لفظه واحد ويدخله معان اخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك . وكالأمر يدخله معنى الاباحة والتهديد والتعجيز واشباهها ولا يدل على معناها المراد (١) الا الأمور الخارجة . وعمدتها مقتضيات الأحوال وليس كل حال ينقل ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول . واذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملة أو فهم شيء منه . ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بد . ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال وينشأ عن هذا الوجه

(١) لعله على معناه المراد

الوجه الثاني وهو ان الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبه والاشكالات ومورد للنصوص الظاهرة مورد الاجمال حتى يقع الاختلاف وذلك مظنة وقوع النزاع • ويوضح هذا المعنى ما روى ابو عبيد عن ابراهيم التيمي قال خلا عمر ذات يوم فجعل يحدث نفسه كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد وقبلتها واحدة • فقال ابن عباس يا أمير المؤمنين انا انزل علينا القرآن فقرأناه وعلمنا فيم نزل • وانه سيكون بعدنا اقوام يقرؤون القرآن ولا يدرون فيم نزل فيكون لهم فيه رأى فاذا كان لهم فيه رأي اختلفوا فاذا اختلفوا اقتتلوا قال فزجره عمر وانتهره فانصرف ابن عباس ونظر عمر فيما قال فعرفه فارسل اليه فقال اعد علي ما قلت فاعاده عليه فعرف عمر قوله واعجبه • وما قاله صحيح في الاعتبار ويتبين بما هو اقرب • فقد روى ابن وهب عن بكير انه سأل نافعاً كيف كان رأي ابن عمر في الحرورية قال يراهم شرار خلق الله أنهم انطلقوا الى آيات انزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين فهذا معنى الرأي الذي نبه ابن عباس عليه وهو الناشىء عن الجهل بالمعنى الذي نزل فيه القرآن * وروي ان مروان ارسل بوابه الى ابن عباس وقال قل له لئن كان كل امرىء فرح بما اوتي واحب ان يحمد بما لم يفعل معذبا لنعذبن اجمعون . فقال ابن عباس ما لكم ولهذه الآية انما دعا النبي صلى الله عليه وسلم يهود فسألهم عن شيء فكتموه اياه واخبروه بغيره فاروه ان قد استحمدوا اليه بما اخبروه عنه فيما سألهم وفرحوا بما اوتوا من كتمانهم ثم قرأ (واذ أخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب) الى قوله (ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا) فهذا السبب بين ان المقصود من الآية غير ما ظهر لمروان • والقنوت يحتمل وجوها من المعنى [1]

---

(١) كالانقياد وكمال الطاعة والذكر والخشوع وطول الركوع وان لايلتفت ولايقلب الحصي ولا يعبث بشيء ولا يحدث نفسه بامر من امور الدنيا وفسره البخارى في صحيحه بالسكوت عن الكلام لما اخرجه عن زيد بن ارقم قال كنا نتكلم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلاة يكلم الرجل منا صاحبه وهو الى جنبه حتي نزلت (وقوموا لله قانتين)فامرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام وكذا أخرجه عنه مسلم وابو داود وجماعة واخرج ابن جرير عن ابن مسعود رضي الله عنهما قال (اتيت النبي صلى الله عليه وسلم وهو يصلى فسلمت عليه فلم يرد على فلما

يحمل عليه قوله (وقوموا لله قانتين) فاذا عرف السبب تعين المعنى المراد .
وروى ان عمر استعمل قدامة بن مظعون على البحرين فقدم الجارود على عمر
فقال ان قدامة شرب فسكر فقال عمر من يشهد على ما تقول قال الجارود
أبو هريرة يشهد على ما أقول وذكر الحديث . فقال عمر ياقدامة انى جالدك قال
والله لو شربت كما يقولون ماكان لك ان تجلدنى قال عمر ولم قال لان الله يقول
(ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح) الخ فقال عمر انك اخطأت
التأويل ياقدامة اذا اتقيت الله اجتنبت ما حرم الله ٠ وفي رواية فقال لم تجلدنى
بيني وبينك كتاب الله فقال عمر وأي كتاب الله تجد ان لا أجلدك . قال ان الله
يقول في كتابه (ليس على الذين آمنوا) الى آخر الآية . فانا من الذين آمنوا
وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا شهدت مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم بدراً واحداً والخندق والمشاهد . فقال عمر الا تردون عليه
قوله فقال ابن عباس ان هؤلاء الآيات انزلن عذراً للماضين . وحجة على الباقين
فعذر الماضين بانهم لقوا الله قبل ان تحرم عليهم الخمر وحجة على الباقين لان الله
يقول (ياأيها الذين آمنوا انما الخمر والميسر) ثم قرأ الى آخر الآية الأخرى
فان كان من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا
فان الله قد نهي ان يشرب الخمر قال عمر صدقت. الحديث * وحكى اسمعيل
القاضى قال شرب نفر من أهل الشام الخمر وعليهم يزيد بن أبى سفيان فقالوا
هي لنا حلال وتأولوا هذه الآية (ليس على الذين آمنوا) الآية . قال فكتب فيهم
الى عمر قال فكتب عمر اليه ان ابعث بهم الىّ قبل ان يفسدوا من قبلك فلما ان
قدموا على عمر استشار فيهم الناس فقالوا يا أمير المؤمنين نرى انهم قد كذبوا
على الله وشرعوا فى دينه مالم يأذن به الى آخر الحديث . ففي الحديثين بيان ان
الغفلة عن اسباب التنزيل تؤدى الى الخروج عن المقصود بالآيات . وجاء رجل

قضى الصلاة قال انه لم يمنعنى ان ارد عليك السلام الا انا امرنا ان نقوم قانتين لا نتكلم في الصلاة
فهذا السبب يبين المراد من القنوت في الآية

الى ابن مسعود فقال تركت فى المسجد رجلا يفسر القرآن برأيه يفسر هـذه الآية (يوم تأتى السماء بدخان مبين) قال يأتى الناس يوم القيامة دخان فيأخذ بانفاسهم حتى يأخذهم كهيئة الزكام . فقال ابن مسعود من علم علما فليقل به ومن لم يعلم فليقل الله اعلم فان من فقه الرجل ان يقول لمالا علم له به الله اعلم انما كان هذا لان قريشا استعصوا [1] على النبي صلى الله عليه وسلم دعا عليهم بسنين كسنى يوسف فاصابهم قحط وجهد حتى اكلوا العظام فجعل الرجل ينظر الى السماء فيرى بينه وبينها كهيئة الدخان من الجهد . فانزل الله (فارتقب يوم تأتى السماء بدخان) الاية • الى آخر القصة • وهـذا شأن اسباب النزول في التعريف بمعانى المنزل بحيث لو فقد ذكر السبب لم يعرف من المنزل معناه على الخصوص دون تطرق الاحتمالات وتوجه الاشكالات . وقد قال عليه الصلاة والسلام « خذوا القرآن من أربعة » منهم عبد الله بن مسعود • وقد قال فى خطبة خطبها والله لقد علم أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم اني من اعلمهم بكتاب الله . وقال فى حديث آخر والذى لا اله غيره ما أنزلت سورة من كتاب الله الا انا اعلم أين أنزلت ولا أنزلت آية من كتاب الله الا وأنا أعلم فيم انزلت ولو أعلم أحدا اعلم بكتاب الله منى تبلغه الابل لركبت اليه • وهذا يشير الى ان علم الأسباب من العلوم التى يكون العالم بها عالماً بالقرآن • وعن الحسن انه قال ما أنزل الله آية الا وهو يحب ان يعلم فيم انزلت وما أراد بها • وهو نص فى الموضع مشير الى التحريض على تعلم علم الأسباب • وعن ابن سيرين قال سألت عبيدة عن شيء من القرآن فقال اتق الله وعليك بالسداد فقـد ذهب الذين يعلمون فيم أنزل القرآن . وعلى الجملة فهو ظاهر بالمزاولة لعلم التفسير

(فصل) ومن ذلك معرفة عادات العرب فى أقوالها وافعالها ومجارى احوالها حالة التنزيل وان لم يكن ثم سبب خاص لابد لمن أراد الخوض في علم القرآن منه والا وقع في الشبه والاشكالات التي يتعذر الخروج عنها الا بهذه المعرفة •

(١) لعله لما استعصوا

ويكفيك ما تقدم بيانه في النوع الثانى من كتاب المقاصد فان فيه ما يثلج الصدر ويورث اليقين في هذا المقام ولا بد من ذكر امثلة تعين على فهم المراد وان كان مفهوما

أحدها قول الله تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله) فانما أمر بالاتمام دون الأمر باصل الحج لانهم كانوا قبل الاسلام آخذين به لكن على تغيير بعض الشعائر ونقص جملة منها كالوقوف بعرفة واشباه ذلك مما غيروا • فجاء الأمر بالاتمام لذلك • وانما جاء ايجاب الحج نصا في قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت) واذا عرف هذا تبين هل في الآية دليل على ايجاب الحج أو ايجاب العمرة أم لا

والثاني قوله تعالى (ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا) نقل عن أبي يوسف ان ذلك فى الشرك لانهم كانوا حديثى عهد بكفر فيريد احدهم التوحيد فيهم فيخطىء بالكفر فعفا لهم عن ذلك كما عفا لهم عن النطق بالكفر عند الاكراه • قال فهذا على الشرك ليس على الايمان في الطلاق والعتاق والبيع والشراء لم تكن الايمان بالطلاق والعتاق فى زمانهم

والثالث قوله تعالى (يخافون ربهم من فوقهم) * (أأمنتم من في السماء) واشباه ذلك انما جرى على معتادهم في اتخاذ الآلهة في الأرض وان كانوا مقرين بالهية الواحد الحق فجاءت الآيات بتعيين الفوق وتخصيصه تنبيها على نفى ما ادعوه في الأرض • فلا يكون فيه دليل على اثبات جهة البتة • ولذلك قال تعالى (فخر عليهم السقف من فوقهم) فتأمله واجر على هذا المجرى في سائر الآيات والأحاديث * والرابع قوله تعالى (وانه هو رب الشعرى) فعين هذا الكوكب لكون العرب عبدته وهم خزاعة ابتدع ذلك لهم أبو كبشة ولم تعبد العرب من الكواكب غيرها فلذلك عينت

(فصل) وقد يشارك القرآن في هذا المعنى السنة اذ كثير من الأحاديث وقعت على اسباب ولا يحصل فهمها الا بمعرفة ذلك • ومنه انه نهى عليه الصلاة والسلام عن ادخار لحوم الأضاحى بعد ثلاث فلما كان بعد ذلك قيل لقد كان

الناس ينتفعون بضحاياهم ويحملون منها الودك [1] ويتخذون منها الأسقية فقال وما ذاك قالوا نهيت عن لحوم الضحايا بعد ثلاث فقال عليه الصلاة والسلام «انما نهيتكم من أجل الدافة [2] التي دفت عليكم فكلوا وتصدقوا وادخروا» ومنه حديث التهديد باحراق البيوت لمن تخلف عن صلاة الجماعة فان حديث ابن مسعود يبين انه باهل النفاق بقوله ولقد رأيتنا وما يتخلف عنها الا منافق معلوم النفاق • وحديث الأعمال بالنيات واقع عن سبب وهو انهم لما أمروا بالهجرة هاجر ناس للأمر وكان فيهم رجل هاجر بسبب امرأة أراد نكاحها تسمي أم قيس ولم يقصد مجرد الهجرة للأمر فكان بعد ذلك يسمي مهاجر أم قيس وهو كثير

المسألة الثالثة

كل حكاية وقعت في القرآن فلا يخلو ان يقع قبلها أو بعدها وهو الأكثر رد لها أولا. فان وقع رد فلا اشكال في بطلان ذلك المحكى وكذبه. وان لم يقع معها رد فذلك دليل على صحة المحكى وصدقه * أما الأول فظاهر ولا يحتاج الى برهان • ومن أمثلة ذلك قوله تعالى (اذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء) فاعقب بقوله (قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى) الآية • وقال (وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيبا) الآية • فوقع التنكيت على افتراء مازعموا بقوله(بزعمهم). وبقوله(ساء مايحكمون)*(وقالوا هذه أنعام وحرث حجر) الى تمامه • ورد بقوله (سيجزيهم بما كانوا يعملون) ثم قال (وقالوا مافى بطون هذه الأنعام خالصة) الآية • فنبه على فساده بقوله (سيجزيهم وصفهم)زيادة على ذلك • وقال تعالى (وقال الذين كفروا ان هذا الا افك افتراه

(١) بفتحتين دسم اللحم ودهنه الذى يستخرج منه

(٢) بتشديد الفاء قوم يسيرون جماعة سيراً ليس بالشديد يريد انهم قدموا المدينة عيد الاضحي فنهاهم عن ادخار لحوم الاضاحي ليفرقوها ويتصدقوا بها فينتفع اولئك القادمون بها فالنهي لسبب خاص اذا لم يوجد جاز الاكل والتصدق والادخار كما جاء به الحديث

واعانه عليه قوم آخرون) فرد عليهم بقوله (فقد جاؤا ظلما وزورا) ثم قال (وقالوا أساطير الأولين) الآية . فرد بقوله (قل انزله الذى يعلم السر) الآية . ثم قال (وقال الظالمون ان تتبعون الا رجلا مسحورا) ثم قال تعالى (انظر كيف ضربوا لك الأمثال فضلوا) وقال تعالى (وقال الكافرون هذا ساحر كذاب اجعل الآلهة الها واحداً) الى قوله (أأنزل عليه الذكر من بيننا) ثم رد عليهم بقوله (بل هم في شك من ذكرى) الى آخر ما هنالك . وقال (وقالوا اتخذ الله ولداً) ثم رد عليهم بأوجه كثيرة ثبتت في اثناء القرآن كقوله (بل عباد مكرمون) وقوله (بل له ما في السموات والأرض) وقوله (سبحانه هو الغني) الآية وقوله (تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الأرض) الى آخره واشباه ذلك . ومن قرأ القرآن واحضره في ذهنه عرف هذا بيسر

وأما الثانى فظاهر ايضاً ولكن الدليل على صحته من نفس الحكاية واقرارها فان القرآن سمى فرقاناً وهدى وبرهاناً وبياناً وتبياناً لكل شيء وهو حجة الله على الخلق على الجملة والتفصيل والاطلاق والعموم . وهذا المعنى يأبي أن يحكى فيه ما ليس بحق ثم لا ينبه عليه . وأيضاً فان جميع ما يحكى فيه من شرائع الأولين وأحكامهم ولم ينبه على افسادهم وافترائهم فيه فهو حق يجعل عمدة عند طائفة في شريعتنا . ويمنعه قوم لا من جهة قدح فيه ولكن من جهة امر خارج عن ذلك فقد اتفقوا على انه حق وصدق كشريعتنا ولا يفترق ما بينهما الا بحكم النسخ فقط . ولو نبه على أمر فيه لكان في حكم التنبيه على الأول كقوله تعالى (وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه) الآية . وقوله (يحرفون الكلم عن مواضعه يقولون ان اوتيتم هذا فخذوه) الآية . وكذلك قوله تعالى (من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا لياً بالسنتهم وطعناً في الدين) فصار هذا من النمط الأول . ومن امثلة هذا القسم جميع ما حكى عن المتقدمين من الأمم السالفة مما كان حقاً كحكايته

عن الأنبياء والأولياء • ومنه قصة ذي القرنين • وقصة الخضر مع موسى عليه السلام . وقصة أصحاب الكهف واشباه ذلك

﴿ فصل ﴾ ولاطراد هذا الأصل اعتمده النظار فقد استدل جماعة من الأصوليين على ان الكفار مخاطبون بالفروع بقوله تعالى (قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين) الآية . اذ لو كان قولهم باطلاً لردعند حكايته . واستدل على أن أصحاب الكهف سبعة وثامنهم كلبهم بأن الله تعالى لما حكى من قولهم انهم ثلاثة رابعهم كلبهم وانهم خمسة سادسهم كلبهم أعقب ذلك بقوله (رجماً بالغيب) أي ليس لهم دليل ولا علم غير اتباع الظن . ورجم الظنون لا يغني من الحق شيئاً • ولما حكى قولهم (سبعة وثامنهم كلبهم) لم يتبعه بابطال بل قال (قال ربي أعلم بعدتهم ما يعلمهم الا قليل) دل المساق على صحته دون القولين الأولين • وروي عن ابن عباس انه كان يقول انا من ذلك القليل الذي يعلمهم ورأيت منقولاً عن سهل بن عبد الله انه سئل عن قول ابراهيم عليه السلام (ربي أرني كيف تحيي الموت) فقيل له ا كان شاكاً حين سأل ربه أن يريه آية فقال لا وانما كان طلب زيادة ايمان الى ايمان الا تراه قال (أولم تؤمن قال بلى) فلو علم شكا منه لأظهر ذلك فصح ان الطمأنينة كانت على معنى الزيادة في الايمان بخلاف ما حكى الله عن قوم من الأعراب في قوله (قالت الأعراب آمنا) فان الله تعالى رد عليهم بقولهم (قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم) ومن تتبع مجاري الحكايات في القرآن عرف مداخلها وما هو منها حق مما هو باطل . فقد قال تعالى (اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله) الى آخرها فان هذه الحكاية ممزوجة الحق بالباطل فظاهرها حق وباطنها كذب من حيث كان اخباراً عن المعتقد وهو غير مطابق فقال تعالى (والله يعلم انك لرسوله) تصحيحاً لظاهر القول وقال (والله يشهد ان المنافقين لكاذبون) ابطالاً لما قصدوا فيه . وقال تعالى (وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته

يوم القيامة) الآية وسبب نزولها ما خرجه الترمذي وصححه عن ابن عباس « قال مر يهودي بالنبي صلى الله عليه وسلم فقال له النبي حدثنا يا يهودي فقال كيف تقول يا أبا القاسم اذا وضع الله السموات على ذه والأرضين على ذه والماء على ذه والجبال على ذه وسائر الخلق على ذه وأشار الراوي بخنصره أولاً ثم تابع حتى بلغ الابهام فأنزل الله (وما قدروا الله حق قدره). وفي رواية أخرى جاء يهودي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد ان الله يمسك السموات على أصبع والأرضين على أصبع والجبال على اصبع والخلائق علي اصبع ثم يقول انا الملك فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه قال (وما قدروا الله حق قدره) وفي رواية فضحك النبي صلى الله عليه وسلم تعجباً وتصديقاً • والحديث الأول كأنه مفسر لهذا • وبمعناه يتبين معنى قوله (وما قدروا الله حق قدره) فان الآية بينت ان كلام اليهودي حق في الجملة. وذلك قوله (والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه) وأشارت الى انه لم يتأدب مع الربوبية وذلك والله أعلم لأنه أشار الى معنى الأصابع بأصابع نفسه • وذلك مخالف للتنزيه للباري سبحانه فقال (وما قدروا الله حق قدره) وقال تعالى (ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن) أي يسمع الحق والباطل فرد الله عليهم فيما هو باطل واحق الحق فقال (قل اذن خير لكم) الآية • ولما قصدوا الاذاية بذلك الكلام قال تعالى (والذين يؤذون رسول الله لهم عذاب اليم) وقال تعالى (واذا قيل لهم انفقوا مما رزقكم الله قال الذين كفروا للذين آمنوا انطعم من لو يشاء الله أطعمه) فهذا منهم امتناع عن الانفاق بحجة قصدهم فيها الاستهزاء فرد عليهم بقوله (ان أنتم الا في ضلال مبين) لان ذلك حيد عن امتثال الأمر وجواب انفقوا أن يقال نعم أولا وهو الامتثال أو العصيان فلما رجعوا الى الاحتجاج على الامتناع بالمشيئة المطلقة التى لا تعارض انقلب عليهم من حيث لم يعرفوا اذ حاصلهم انهم اعترضوا على المشيئة المطلقة بالمشيئة المطلقة

لأن الله شاء أن يكلفهم الانفاق فكأنهم قالوا كيف يشاء الطلب منا ولو شاء أن يطعمهم لأطعمهم • وهـذا عين الضلال في نفس الحجة • وقال تعالى (وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث) الى قوله (وكلا آتينا حكما وعلماً) فقوله (ففهمناها سليمان) تقرير لاصابته عليه السلام في ذلك الحكم • وايماء الى خلاف ذلك في داود عليه السلام لكن لما كان المجتهد معذوراً مأجوراً بعد بذله الوسع قال (وكلا آتينا حكما وعلماً) وهذا من البيان الخفي فيما نحن فيه • قال الحسن والله لولا ما ذكر الله من أمر هذين الرجلين لرأيت أن القضاة قد هلكوا فانه اثني على هـذا بعلمه • وعذر هذا باجتهاده • والنمط هنا يتسع ويكفي منه ما ذكر وبالله التوفيق

(فصل) وللسنة مدخل في هـذا الأصل فان القاعدة المحصلة ان النبي عليه الصلاة والسلام لا يسكت عما يسمعه أو يراه من الباطل حتى يغيره أو يبينه الا اذا تقرر عنـدهم بطلانه فعند ذلك يمكن السكوت احالة على ما تقدم من البيان فيه . والمسألة مذكورة في الأصول

المسألة الرابعة

اذا ورد في القرآن الترغيب قارنه الترهيب في لواحقه أو سوابقه أو قرائنه وبالعكس . وكذلك الترجية مع التخويف وما يرجع الى هـذا المعنى مثله • ومنه ذكر أهل الجنة يقارنه ذكر أهل النار وبالعكس . لان في ذكر أهل الجنة باعمالهم ترجية . وفي ذكر اهل النار باعمالهم تخويفا فهو راجع الى الترجية والتخويف ويدل على هذه الجملة عرض الآيات على النظر فانت ترى ان الله جعل الحمد فاتحة كتابه . وقد وقع فيه (اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم) الى آخرها فجيء بذكر الفريقين ثم بدئت سورة البقرة بذكرهما أيضاً فقيل (هدى للمتقين) ثم قال (ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم) ثم ذكر باثرهم المنافقون وهم صنف من الكفار فلما تم

ذلك اعقب بالأمر بالتقوى ثم بالتخويف بالنار . وبعده بالترجية فقال (فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار) الى قوله (وبشر الذين آمنوا) الآية . ثم قال (ان الله لا يستحي ان يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها فاما الذين آمنوا) الآية. ثم ذكر فى قصة آدم مثل هذا ولما ذكر بنو اسرائيل بنعم الله عليهم ثم اعتداءهم وكفرهم قيل (ان الذين آمنوا والذين هادوا) الى قوله (هم فيها خالدون) ثم ذكر تفاصيل ذلك الاعتداء الى ان ختم بقوله (ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون) وهذا تخويف ثم قال (ولو انهم آمنوا واتقوا لمثوبة) الآية وهو ترجية . ثم شرع في ذكر ما كان من شأن المخالفين فى تحويل القبلة . ثم قال (بلى من اسلم وجهه لله) الآية . ثم ذكر من شأنهم (الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته أولئك يؤمنون به ومن يكفر به فأولئك هم الخاسرون) ثم ذكر قصة ابراهيم عليه السلام وبنيه وذكر في اثنائها التخويف والترجية وختمها بمثل ذلك . ولا يطول عليك زمان انجاز الوعد في هذا الاقتران فقد يكون بينهما أشياء معترضة فى اثناء المقصود والرجوع بعد الى ما تقرر . وقال تعالى في سورة الأنعام وهى فى المكيات نظير سورة البقرة فى المدنيات (الحمد لله الذي خلق السموات والأرض) الى قوله (ثم الذين كفروا بربهم يعدلون) وذكر البراهين التامة ثم اعقبها بكفرهم وتخويفهم بسببه الى أن قال (كتب ربكم على نفسه الرحمة ليجمعنكم الى يوم القيامة لا ريب فيه) فاقسم بكتب الرحمة على انفاذ الوعيد على من خالف وذلك يعطي التخويف تصريحاً والترجية ضمناً ثم قال (اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم) فهذا تخويف . وقال (من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه) الآية . وهذا ترجية . وكذا قوله (وان يمسسك الله بضر) الآية . ثم مضى في ذكر التخويف حتى قال (وللدار الآخرة خير للذين يتقون) ثم قال (انما يستجيب الذين يسمعون) ونظيره قوله (والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم في الظلمات) الآية . ثم ذكر ما يليق بالموطن الى أن قال (وما نرسل المرسلين الا مبشرين ومنذرين فمن آمن وأصلح)

الآية • وأجر في النظر على هذا الترتيب يلح لك وجه الأصل المنبه عليه . ولولا الاطالة لبسط من ذلك كثير

(فصل) وقد يغلب أحد الطرفين بحسب المواطن ومقتضيات الأحوال فيرد التخويف ويتسع مجاله لكنه لا يخلو من الترجية كما في سورة الأنعام فانها جاءت مقررة للخلق ومنكرة على من كفر بالله واخترع من تلقاء نفسه مالا سلطان له عليه . وصد عن سبيله . وانكر مالا ينكر ولدّ فيه وخاصم[1] وهذا المعنى يقتضى تأكيد التخويف واطالة التأنيب والتعنيف . فكثرت مقدماته ولواحقه ولم يخل مع ذلك من طرف الترجية لانهم بذلك مدعوون الى الحق وقد تقدم الدعاء . وانما هو مزيد تكرار اعذراً وانذاراً . ومواطن الاغترار يطلب فيها التخويف أكثر من طلب الترجية لان درء المفاسد آكد وترد الترجية أيضاً ويتسع مجالها وذلك في مواطن القنوط ومظنته كما في قوله تعالى (قل ياعبادي الذين أسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعاً) الآية . فان ناساً من أهل الشرك كانوا قد قتلوا وأكثروا وزنوا واكثروا فأتوا محمداً صلى الله عليه وسلم فقالوا ان الذي تقول وتدعو اليه لحسن لو تخبرنا النا لما عملنا كفارة فنزلت . فهذا موطن خوف يخاف منه القنوط فجيء فيه بالترجية غالبة • ومثل ذلك الآية الأخرى (واقم الصلاة طرفي النهار وزلفاً من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات) وانظر في سببها في الترمذي والنسائي وغيرهما • ولما كان جانب الاخلال من العباد اغلب كان جانب التخويف أغلب . وذلك في مظانه الخاصة لا على الاطلاق فانه اذا لم يكن هنالك مظنة هذا ولا هذا اتى الأمر معتدلا • وقد مر لهذا المعنى بسط في كتاب المقاصد والحمد لله

فان قيل هذا لا يطرد فقد ينفرد أحد الأمرين فلا يؤتى معه بالآخر فيأتي التخويف من غير ترجية وبالعكس الا ترى قوله تعالى (ويل لكل همزة لمزة)

(١) اللدد شدة الخصومة وفي الحديث ان ابغض الرجال الى الله الالد الخصيم

الى آخرها فانها كلها تخويف وقوله (كلا ان الانسان ليطغى ان رآه استغني) الى آخر السورة . وقوله (الم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل) الى آخر السورة . ومن الآيات قوله (ان الذين يؤذون الله ورسوله) الى قوله (فقد احتملوا بهتاناً واثماً مبيناً) وفي الطرف الآخر قوله تعالى (والضحى والليل اذا سجى) الى آخرها . وقوله تعالى (الم نشرح لك صدرك) الى آخرها . ومن الآيات قوله تعالى (ولا يأتل اولو الفضل منكم والسعة ان يؤتوا اولى القربي) الآية . وروي ابو عبيد عن ابن عباس انه التقى هو وعبد الله بن عمرو فقال ابن عباس أى آية ارجي في كتاب الله فقال عبد الله قوله (قل ياعبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله) الآية فقال ابن عباس لكن قول الله (واذ قال ابراهيم رب ارنى كيف تحيي الموتى قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى) قال ابن عباس فرضى منه بقوله بلى • قال فهذا لما يعترض في الصدور مما يوسوس به الشيطان • وعن ابن مسعود قال في القرآن آيتان ماقرأهما عبد مسلم عند ذنب الا غفر الله له وفسر ذلك أبيّ بن كعب بقوله تعالى (والذين اذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله) الى آخر الآية . وقوله (ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما) وعن ابن مسعود ان في النساء خمس آيات ما يسرنى ان لى بها الدنيا وما فيها • ولقد علمت ان العلماء اذا مروا بها ما يعرفونها قوله(ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه) الآية • وقوله (ان الله لا يظلم مثقال ذرة) الآية • وقوله (ان الله لا يغفر ان يشرك به) الآية • وقوله (ولو انهم اذ ظلموا أنفسهم جاءوك) الآية • وقوله (ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيما) واشياء من هذا القبيل كثيرة اذا تتبعت وجدت • فالقاعدة لا تطرد وانما الذى يقال ان كل موطن له ما يناسبه • ولكل مقام مقال • وهو الذى يطرد في علم البيان اما هذا التخصيص فلا

فالجواب ان ما اعترض به غير صاد عن سبيل ما تقدم • وعنه جوابان • اجمالى

وتفصيلي • فالاجمالى ان يقال ان الأمر العام والقانون الشائع هو ما تقدم فلا تنقضه الأفراد الجزئيـة الأقلية لان الكلية اذا كانت اكثرية فى الوضعيات انعقدت كلية واعتمدت في الحكم بها وعليها شأن الأمور العادية الجارية في الوجود • ولا شك ان ما اعترض به من ذلك قليل يدل عليه الاستقراء فليس بقادح فيما تأصل • واما التفصيلى فان قوله (ويل لكل همزة لمزة) قضية عين فى رجل معين من الكفار بسبب أمر معين من همزه النبى عليه الصلاة والسلام وعيبه اياه فهـو اخبار عن جزائه على ذلك العمل القبيح لا انه اجرى مجرى التخويف فليس مما نحن فيه • وهذا الوجه جار في قوله (ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى) وقوله (ان الذين يؤذون الله ورسوله) الآيتين . جار على ما ذكر • وكذلك سورة والضحى • وقوله (الم نشرح لك صدرك) غير ما نحن فيه بل هو أمر من الله للنبى عليه الصلاة والسلام بالشكر لاجل ما اعطاه من المنح • وقوله (الا تحبون ان يغفر الله لكم) قضية عين لابي بكر الصديق نفس بها من كربه فيما اصابه بسبب الافك المتقول على بنته عائشة فجاء هـذا الكلام كالتأنيس له والحض على اتمام مكارم الأخلاق وادامتها بالانفاق على قريبه المتصف بالمسكنة والهجرة ولم يكن ذلك واجباً على أبى بكر ولكن احب الله له معالى الأخلاق • وقوله (لاتقنطوا) وما ذكر معها في المذاكرة المتقدمة ليس مقصودهم بذكر ذلك النقض على ما نحن فيه بل النظر في معانى آيات على استقلالها الا ترى ان قوله (لا تقنطوا من رحمة الله) اعقب بقوله (وأنيبوا الى ربكم) الآية • وفي هذا تخويف عظيم مهيج للفرار من وقوعه وماتقدم من السبب في نزول الآية يبين المراد • وان قوله (لا تقنطوا) رافع لما تخوفوه من عدم الغفران لما سلف • وقوله (رب ارني كيف تحيي الموتى) نظر في معنى آية في الجملة وما يستنبط منها والا فقوله (أو لم تؤمن) تقرير فيـه اشارة الى التخويف ان لا يكون مؤمنا فلما قال بلى حصل المقصود • وقوله (والذين اذا فعلوا فاحشـة) كقوله (لا تقنطوا من رحمة الله) وقوله

(ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه) داخل تحت اصلنا لانه جاء بعدقوله(ولا تكن للخائنين خصيما)(ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم) الى قوله (فمن يجادل الله عنهم يوم القيامة أم من يكون عليهم وكيلا) وقوله (ان تجتنبوا) آت بعد الوعيد على الكبائر من أول السورة الى هنالك كا كل مال اليتيم والحيف في الوصية وغيرها فذلك مما يرجى به تقدم التخويف . وأما قوله (ان الله لا يظلم مثقال ذرة) فقد أعقب بقوله (يومئذ يود الذين كفروا وعصوا) الآية . وتقدم قبلها قوله (الذين يبخلون) الى قوله (عذاباً مهينا) بل قوله (ان الله لا يظلم مثقال ذرة) جمع التخويف مع الترجية . وكذلك قوله (ولوانهم اذ ظلموا انفسهم) الآية تقدم قبلها وأتى بعدها تخويف عظيم فهو مما نحن فيه • وقوله (ان الله لا يغفر ان يشرك به) الآية • جامع للتخويف والترجية من حيث قيد غفران ماسوى الشرك بالمشيئة ولم يرد ابن مسعود بقوله ما يسرني ان لى بها الدنيا وما فيها انها آيات ترجية خاصة بل مراده والله أعلم انها كليات في الشريعة محكمات قد احتوت على علم كثير واحاطت بقواعد عظيمة في الدين • ولذلك قال * ولقد علمت ان العلماء اذا مروا بها مايعرفونها • واذا ثبت هذا فجميع ما تقدم جار على ان لكل موطن ما يناسبه انزال [1] القرآن اجراؤه على البشارة والنذارة وهو المقصود الأصلي لا انه انزل لأحد الطرفين دون الآخر وهو المطلوب وبالله التوفيق

﴿ فصل ﴾ ومن هنا يتصور للعباد ان يكونوا دائرين بين الخوف والرجاء لان حقيقة الايمان دائرة بينهما • وقد دل على ذلك الكتاب العزيز على الخصوص • فقال (ان الذين هم من خشية ربهم مشفقون) الى قوله (والذين يؤتون ما أتوا وقلوبهم وجلة انهم الى ربهم راجعون) وقال (ان الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله) وقال (أولئك الذين يدعون يبتغون الى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون

(١) لعل العبارة ما يناسب انزال القرآن واجراءه

عذابه) وهذا على الجملة فان غلب عليه طرف الانحلال والمخالفة فجانب الخوف عليه أقرب • وان غلب عليه طرف التشديد والاحتياط فجانب الرجاء اليه أقرب. وبهذا كان عليه الصلاة والسلام يؤدب أصحابه ولما غلب على قوم جانب الخوف قيل لهم (ياعبادى الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله) الآية • وغلب على قوم جانب الاهال في بعض الأمور خوفوا وعوتبوا كقوله (ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة) الآية • فاذا ثبت هذا من ترتيب القرآن ومعاني آياته فعلى المكلف العمل على وفق ذلك التأديب

المسألة الخامسة

تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كلى لا جزئى وحيث جاء جزئياً فمأخذه على الكلية اما بالاعتبار أو بمعنى الأصل الا ما خصه الدليل مثل خصائص النبي صلى الله عليه وسلم • ويدل على هذا المعنى بعد الاستقراء المعتبر انه محتاج الى كثير من البيان فان السنة على كثرتها وكثرة مسائلها انما هي بيان للكتاب كما سيأتى شرحه ان شاء الله تعالى • وقد قال الله تعالى (وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم) وفي الحديث « ما من نبى من الأنبياء الا أعطى من الآيات مامثله آمن عليه البشر [1] وانما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله الىّ فأرجو أن أكون اكثرهم تابعاً يوم القيامة » وانما الذى أعطى القرآن وأما السنة فبيان له . واذا كان كذلك فالقرآن على

(١) أي لاجله بحيث اذا شاهده اضطر الى التصديق به فموسى عليه السلام اعطى آية العصا وقلبها حية لان الغلبة أذ ذاك للسحرة فجاءهم بما يوافق السحر فاضطرهم الى الايمان بذلك وكذلك عيسى اعطي آية ابراء الاكمة والابرص واحياء الموتى لان الغلبة في زمانه للطب فجاءهم بما هو اعلى منه وهو احياء الموتى وفي زمان نبينا صلى الله عليه وسلم كانت الغلبة للبلاغة والبيان فجاءهم بالقرآن من جنس ماتناهوا فيه مما عجزعنه البلغاء الكاملون في عصره فاضطرهم الى التصديق بمعجزته وهكذا كل نبي اعطي من المعجزات مايناسب اهل زمانه مما اذا شوهد اضطر الشاهد الى التصديق به بحيث لايستطيع دفعه عن نفسه ولايقدر على الاتيان بمثله

اختصاره جامع ولا يكون جامعاً الا والمجموع فيه أمور كليات لأن الشريعة تمت بتمام نزوله لقوله تعالى (اليوم اكملت لكم دينكم) الآية • وأنت تعلم أن الصلاة والزكاة والجهاد وأشباه ذلك لم يتبين جميع احكامها في القرآن انما بينتها السنة • وكذلك العاديات من الأنكحة والعقود والقصاص والحدود وغيرها • وأيضاً فاذا نظرنا الى رجوع الشريعة الى كلياتها المعنوية وجدناها قد تضمنها القرآن على الكمال . وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات ومكمل كل واحد منها • وهذا كله ظاهر أيضاً • فالخارج من الأدلة عن الكتاب هو السنة والاجماع والقياس • وجميع ذلك انما نشأ عن القرآن . وقد عد الناس قوله تعالى (لتحكم بين الناس بما اراك الله) متضمناً للقياس • وقوله (وما آتاكم الرسول فخذوه) متضمناً للسنة • وقوله (ويتبع غير سبيل المؤمنين) متضمناً للاجماع • وهذا أهم ما يكون • وفي الصحيح عن ابن مسعود قال « لعن الله الواشمات والمستوشمات » الخ [1] فبلغ ذلك امرأة من بني أسد يقال لها أم يعقوب وكانت تقرأ القرآن فأتته فقالت ما حديث بلغني عنك انك لعنت كذا وكذا • فذكرته فقال عبد الله وما لي لا ألعن من لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في كتاب الله • فقالت المرأة لقد قرأت ما بين لوحي المصحف فما وجدته • فقال لئن كنت قرأتيه لقد وجدتيه • قال الله عز وجل (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) الحديث • وعبد الله من العالمين بالقرآن

(فصل) فعلى هذا لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنة • لأنه اذا كان كلياً وفيه أمور كلية كما في شأن

---

(١) تمامه كما في البخاري وغيره من طرق متعددة مع اختلاف في اللفظ « والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله » والوشم غرز الابرة ونحوها في العضو حتى يسيل الدم ثم يحشي بنورة أو غيرها فيخضر والواشمة التي تشم غيرها والمستوشمة الطالبة للوشم والمتنمصة الطالبة النماص وهو ازالة شعر الوجه بالمنقاش أو هي التي تفعله بنفسها والمتفلجة هي التي تباعد مابين الثنايا والرباعيات بمبرد ونحوه واللعن لهؤلاء الأربعة دليل التحريم وله قيود يرجع اليها من تطلبها

الصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها فلا محيص عن النظر في بيانه • وبعد ذلك ينظر فى تفسير السلف الصالح له ان اعوزته السنة فانهم اعرف به من غيرهم والا فمطلق الفهم العربي لمن حصله يكفي فيما أعوز من ذلك والله أعلم

المسألة السادسة

القرآن فيه بيان كل شيء على ذلك الترتيب المتقدم • فالعالم به على التحقيق عالم بجملة الشريعة ولا يعوزه منها شيء • والدليل على ذلك أمور • منها النصوص القرآنية من قوله (اليوم أكملت لكم دينكم) الآية • وقوله (ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء) : وقوله (ما فرطنا في الكتاب من شيء) وقوله (ان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم) يعني الطريقة المستقيمة ولو لم يكمل فيه جميع معانيها لما صح اطلاق هذا المعنى عليه حقيقة . واشباه ذلك من الآيات الدالة على انه هدى وشفاء لما في الصدور ولا يكون شفاء لجميع ما في الصدور الا وفيه تبيان كل شيء • ومنها ما جاء من الأحاديث والآثار المؤذنة بذلك كقوله عليه الصلاة والسلام « ان هذا القرآن حبل الله وهو النور المبين والشفاء النافع عصمة لمن تمسك به ونجاة لمن تبعه لا يعوج فيقوم ولا يزيغ فيستعتب [1] ولا تنقضي عجائبه ولا يخلق على كثرة الرد » الخ فكونه حبل الله باطلاق والشفاء النافع الى تمامه دليل على كمال الأمر فيه • ونحو هذا في حديث علي عن النبي عليه الصلاة والسلام . وعن ابن مسعود « ان كل مؤدب يحب أن يؤتي ادبه وان ادب الله القرآن » وسئلت عائشة عن خلق رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت كان خلقه القرآن وصدق ذلك قوله (وانك لعلى خلق عظيم) وعن قتادة ما جالس القرآن أحد الا فارقه بزيادة أو نقصان ثم قرأ (وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خسارا) وعن محمد بن كعب القرظي في قول الله تعالى (انا سمعنا

(١) أي يرجع عن الزيغ ويطلب الرضا وفي الحديث «لا يتمنين احدكم الموت اما محسنا فيزداد خيراً واما مسيئاً فلعله يستعتب» أي يتوب ويعمل مايوجب الرضا

مناديا ينادى للايمان) قال هو القرآن ليس كلهم رأى النبي صلى الله عليه وسلم • وفي الحديث « يؤم الناس اقرؤهم لكتاب الله » وما ذاك الا أنه أعلم باحكام الله • فالعالم بالقرآن عالم بجملة الشريعة • وعن عائشة أن من قرأ القرآن فليس فوقه أحد • وعن عبد الله قال اذا أردتم العلم فاثيروا القرآن فان فيه علم الأولين والآخرين • وعن عبد الله بن عمر قال من جمع القرآن فقد حمل أمراً عظيما • وقد أدرجت النبوة بين جنبيه الا انه لا يوحى اليه وفي رواية عنه من قرأ القرآن فقد اضطربت النبوة بين جنبيه وماذاك الا انه جامع لمعانى النبوة واشباه هذا ممايدل على هذا المعنى . ومنها التجربة وهو انه لا احد من العلماء لجأ الى القرآن في مسألة الاوجد لها فيه أصلاً • واقرب الطوائف من اعواز المسائل النازلة أهل الظواهر الذين ينكرون القياس ولم يثبت عنهم انهم عجزوا عن الدليل في مسألة من المسائل • وقال ابن حزم الظاهرى [1] كل ابواب الفقه ليس منها باب الا وله أصل في الكتاب والسنة نعلمه والحمد لله حاش القراض فما وجدنا نه أصلاً فيهما البتة الى آخرماقال • وانت تعلم ان القراض نوع من أنواع الاجارة وأصل الاجارة فى القرآن ثابت • وبين ذلك اقراره عليه الصلاة والسلام وعمل الصحابة به

ولقائل ان يقول ان هذا غير صحيح لما ثبت في الشريعة من المسائل والقواعد غير الموجودة في القرآن وانما وجدت في السنة ويصدق ذلك ما في الصحيح من قوله عليه الصلاة والسلام « لا الفين أحدكم متكئاً على اريكته يأتيه الأمر من أمرى مما أمرت به أو نهيت عنه فيقول لا أدري ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه » وهذا ذم • ومعناه اعتماد السنة أيضاً ويصححه قول الله تعالى (فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول) الآية • قال ميمون

(١) الظاهرية هم الواقفون عندظواهر نصوص الشريعة من غير اعتبار القياس بدعوى انها تفي باحكام الوقائع حيثما تجددت ومن مقتضي مذهبهم ان الحديث متي ثبت سنده يعتبر كقاعدة مستقلة بنفسها ويجب العمل به من غير ان تتحكم فيه القواعد بتعطيل أوتخصيص أو تقييد أو تعميم أو اطلاق الخ اه مصححه

ابن مهران الرد الى الله الرد الى كتابه والرد الى الرسول اذا كان حياً فلما قبضه الله فالرد الى سنته • ومثله (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمراً) الآية •

يقال ان السنة [١] يؤخذ بها على انها بيان لكتاب الله لقوله (لتبين للناس ما نزل اليهم) وهو جمع بين الأدلة : لأنا نقول ان كانت السنة بياناً للكتاب ففي أحد قسميها • فالقسم الآخر [٢] زيادة على حكم الكتاب كتحريم نكاح المرأة على عمتها أو على خالتها • وتحريم الحمر الأهلية وكل ذى ناب من السباع • وقيل لعلى بن أبي طالب هل عندكم كتاب قال لا الا كتاب الله أو فهم اعطيه رجل مسلم أو ما في هذه الصحيفة قال قات • وما في هذه الصحيفة قال العقل وفكاك الأسير وان لا يقتل مسلم بكافر • وهذا وان كان فيه دليل على انه لا شيء عندهم الا كتاب الله ففيه دليل ان عندهم ما ليس في كتاب الله وهو خلاف ما اصلت

والجواب عن ذلك مذكور فى الدليل الثانى وهو السنة بحول الله . ومن نوادر الاستدلال القرآنى ما نقل عن على انه قال الحمل ستة أشهر انتزاعا من قوله تعالى (وحمله وفصاله ثلاثون شهراً) مع قوله (وفصاله في عامين) واستنباط مالك بن انس ان من سب الصحابة فلا حظ له فى الفيء من قوله (والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا) الآية . وقول من قال الولد لا يملك من قوله (وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون) وقول ابن العربى ان الانسان قبل ان يكون علقة لا يسمى انسانا من قوله (خلق الانسان من علق) واستدلال منذر بن سعيد على ان العربى غير مطبوع على العربية بقوله (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً) وأغرب ذلك [٣] استدلال ابن الفخار القرطبي على ان الايماء بالرؤس الى جانب عند الاباية •

---

(١) لعله ويمكن ان يقال أى جواباً عن قوله ولقائل الخ وقوله لانا نقول رد لهذا الجواب.
(٢) لعله والقسم بالواو وسيأتى هذا التقسيم أول الجزء الرابع
(٣) الانسب واغرب من ذلك

والايماء بها سفلا عند الاجابة أولى ممـا يفعله المشارقة من خلاف ذلك بقوله تعالى (لووا رؤسهم ورأيتهم يصدون) الآية • وكان أبو بكر الشبلى الصوفي اذا لبس شيئاً خرق فيه موضعا فقال له ابن مجاهد اين فى العلم افساد ما ينتفع به . فقال (فطفق مسحاً بالسوق والأعناق) ثم قال الشبلى اين في القرآن ان الحبيب لا يعذب حبيبه فسكت ابن مجاهد وقال له قل قال قوله (وقالت اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه) الآية • واستدل بعضهم على منع سماع المرأة بقوله تعالى (ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه) الآية • وفي بعض هذه الاستدلالات نظر

(فصل) وعلى هذا لابد فى كل مسألة يراد تحصيل علمها على أكمل الوجوه ان يلتفت الى أصلها فى القرآن فان وجدت منصوصا على عينها أو ذكر نوعها أو جنسها فذاك والا فراتب النظر فيها متعددة لعلها تذكر بعد فى موضعها ان شاء الله تعالى • وقد تقدم فى القسم الأول من كتاب الأدلة قبل هذا ان كل دليل شرعى فاما مقطوع به أو راجع الى مقطوع به • وأعلى مراجع المقطوع به القرآن الكريم فهو أول مرجوع اليه • اما اذا لم يرد من المسألة الا العمل خاصة فيكفى الرجوع فيها الى السنة المنقولة بالآحاد كما يكفى الرجوع فيها الى قول المجتهد وهو أضعف • وانما يرجع فيها الى أصلها فى الكتاب لافتقاره الى ذلك فى جعلها أصلا يرجع اليه • او ديناً يدان الله به فلا يكتفى بمجرد تلقيها من اخبار الآحاد كما تقدم

المسألة السابعة

العلوم المضافة الى القرآن تنقسم على اقسام • قسم هو كالأداة لفهمه واستخراج ما فيه من الفوائد والمعين على معرفة مراد الله تعالى منه • كعلوم اللغة العربية التي لا بد منها • وعلم القراآت والناسخ والمنسوخ • وقواعد أصول الفقه وما أشبه ذلك • فهذا لا نظر فيه هنا • ولكن قد يدعى فيما ليس بوسيلة انه وسيلة الى فهم القرآن وانه مطلوب كطلب ما هو وسيلة بالحقيقة •

فان علم العربية أو علم الناسخ والمنسوخ • وعلم الأسباب • وعلم المكى والمدنى • وعلم القراآت • وعلم أصول الفقه معلوم عند جميع العلماء انها معينة على فهم القرآن • واما غير ذلك فقد يعده بعض الناس وسيلة أيضاً ولا يكون كذلك كما تقدم في حكاية الرازى فى جعل علم الهيئة وسيلة الى فهم قوله تعالى (أفلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج) وزعم ابن رشد الحكيم فى كتابه الذي سماه بفصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال • ان علوم الفلسفة مطلوبة اذ لا يفهم المقصود من الشريعة على الحقيقة الا بها ولو قال قائل ان الأمر بالضد مما قال لما بعد في المعارضة • وشاهد ما بين الخصمين شأن السلف الصالح فى تلك العلوم هل كانوا آخذين فيها أم كانوا تاركين لها أو غافلين عنها مع القطع بتحققهم بفهم القرآن يشهد لهم بذلك النبي صلى الله عليه وسلم • والجم الغفير فلينظر امرؤ اين يضع قدمه . وثم انواع اخر يعرفها من زاول هذه الأمور • ولا ينبئك مثل خبير • فأبو حامد ممن فتل هذه الأمور خبرة وصرح فيها بالبيان الشافي في مواضع من كتبه

وقسم هو مأخوذ من جملته من حيث هو كلام لا من حيث هو خطاب بأمر أو نهي أو غيرهما بل من جهة ما هو هو • وذلك ما فيه من دلالة النبوة وهو كونه معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم فان هذا المعنى ليس مأخوذاً من تفاصيل القرآن كما تؤخذ منه الأحكام الشرعيـة اذ لم تنص آياته وسوره على ذلك مثل نصها على الأحكام بالأمر والنهي وغيرهما • وانما فيه التنبيه على التعجيز ان يأتوا بسورة مثله • وذلك لا يختص به شيء من القرآن دون شيء • ولا سورة دون سورة • ولا نمط منه دون آخر • بل ماهيته هي المعجزة له حسبما نبه عليه قوله عليه الصلاة والسلام « ما من الأنبياء نبي الا أعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر وانما كان الذي أوتيته وحيا أوحاه الله الي فارجو ان أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة » فهو بهيأته التي أنزله الله عليها دال على صدق الرسول عليه الصلاة والسلام وفيها عجز الفصحاء اللسن

والخصماء اللد عن الاتيان بما ماثله أو يدانيه • ووجه كونه معجزاً لا يحتاج الى تقريره في هذا الموضع لانه كيما تصور الاعجاز به فماهيته هي الدالة على ذلك فالى أي نحو منه ملت دلك على صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم • فهذا القسم أيضاً لا نظر فيه هنا وموضعه كتب الكلام

وقسم هو مأخوذ من عادة الله تعالى في انزاله وخطاب الخلق به ومعاملته لهم بالرفق والحسنى من جعله عربيا يدخل تحت نيل افهامهم مع انه المنزه القديم • وكونه تنزل لهم بالتقريب والملاطفة والتعليم في نفس المعاملة به قبل النظر الى ماحواه من المعارف والخيرات • وهذا نظر خارج عما تضمنه القرآن من العلوم • ويتبين صحة الأصل المذكور في كتاب الاجتهاد • وهو أصل التخلق بصفات الله والاقتداء بافعاله • ويشتمل على انواع من القواعد الأصلية • والفوائد الفرعية • والمحاسن الأدبية فلنذكر منها أمثلة يستعان بها في فهم المراد. فمن ذلك عدم المؤاخذة قبل الانذار • ودل على ذلك اخباره تعالى عن نفسه بقوله (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً) فجرت عادته في خلقه انه لا يؤاخذ بالمخالفة الا بعد ارسال الرسل فاذا قامت الحجة عليهم (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) ولكل جزاء مثله . ومنها الابلاغ في اقامة الحجة على ما خاطب به الخلق فانه تعالى أنزل القرآن برهانا في نفسه على صحة ما فيه • وزاد على يدى رسوله عليه الصلاة والسلام من المعجزات ما فيه بعض الكفاية[1] ومنها ترك الأخذ من أول مرة بالذنب والحلم عن تعجيل المعاندين بالعذاب مع تماديهم على الاباية . والجحود بعد وضوح البرهان وان استعجلوا به * ومنها تحسين العبارة بالكناية ونحوها في المواطن التي يحتاج فيها الى ذكر ما يستحي من ذكره فى عادتنا كقوله تعالى (أو لا مستم النساء) (ومريم ابنة عمران التي أحصنت فرجها فنفخنا فيه) وقوله (كانا يأ كلان الطعام) حتى اذا وضح السبيل في مقطع الحق وحضر وقت التصريح بما ينبغي التصريح فيه فلا بد منه •

---

(١) لعله ما في بعضه الكفاية

واليه الاشارة بقوله (ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها) (والله لا يستحيي من الحق.) ومنها التأني في الأمور والجرى على مجرى التثبت. والأخذ بالاحتياط وهو المعهود في حقنا فلقد أنزل القرآن على رسول الله صلى الله عليه وسلم نجوما في عشرين سنة حتى قال الكفار (لولا أنزل عليه القرآن جملة واحدة) فقال الله (كذلك لنثبت به فؤادك) وقال (وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا) وفي هذه المدة كان الانذار يترادف والصراط يستوى بالنسبة الى كل وجهة والى كل محتاج اليه • وحين أبى من أبى من الدخول في الاسلام بعد عشر سنين أو أكثر بدؤا بالتغليظ بالدعاء فشرع الجهاد لكن على تدريج أيضاً حكمة بالغة وترتيباً يقتضية العدل والاحسان حتى اذا كمل الدين • ودخل الناس فيه افواجا ولم يبق لقائل ما يقول قبض الله نبيه اليه وقد بانت الحجة ووضحت المحجة واشتد اس الدين وقوى عضده بانصار الله فلله الحمد كثيراً على ذلك * ومنها كيفية تأدب العباد اذا قصدوا باب رب الأرباب بالتضرع والدعاء فقد بين مساق القرآن آدابا استقرئت منه وان لم ينص عليها بالعبارة فقد اغنت اشارة التقرير عن التصريح بالتعبير فانت ترى ان نداء الله للعباد لم يأت في القرآن في الغالب إلا بيا المشيرة الى بعد المنادى لان صاحب النداء منزه عن مداناة العباد موصوف بالتعالى عنهم والاستغناء • فاذا قرر نداء العباد للرب أتى بامور تستدعى قرب الاجابة • منها اسقاط حرف النداء المشير الى قرب المنادى وانه حاضر مع المنادى غير غافل عنه فدل على استشعار الراغب هذا المعنى اذ لم يأت في الغالب الا ربنا ربنا كقوله (ربنا لا تؤاخذنا)*(ربنا تقبل منا)*(رب انى نذرت لك ما فى بطنى) (رب أرني كيف تحيي الموتي) ومنها كثرة مجىء النداء باسم الرب المقتضى للقيام بأمور العباد واصلاحها فكان العبد متعلقا بمن شأنه التربية والرفق والاحسان قائلا يا من هو المصلح لشئوننا على الاطلاق إتم لنا ذلك بكذا وهو مقتضى ما يدعو به وانما أتى اللهم في مواضع قليلة ولمعان اقتضتها

الأحوال * ومنها تقديم الوسيلة بين يدي الطلب كقوله (اياك نعبد واياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم) الآية (ربنا اننا آمنا) (ربنا آمنا بما أنزلت) (ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك) (ربنا انك آتيت فرعون وملأه زينة) الآية (رب انهم عصوني واتبعوا من لم يزده) الى قوله (ولا تزد الظالمين الا تباراً) (واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسمعيل ربنا تقبل منا) الى غير ذلك من الآداب التي تؤخذ من مجرد التقرير • ومن ذلك أشياء ذكرت في كتاب الاجتهاد في الاقتداء بالأفعال والتخلق بالصفات تضاف الى ما هنا • وقد تقدم أيضاً منه جملة في كتاب المقاصد

والحاصل ان القرآن احتوى من هذا النوع من الفوائد والمحاسن التي تقتضيها القواعد الشرعية على كثير يشهد بها شاهد الاعتبار • ويصححها نصوص الآيات والأخبار • وقسم هو المقصود الأول بالذكر وهو الذي نبه عليه العلماء وعرفوه مأخوذاً من نصوص الكتاب منطوقها ومفهومها على حسب ما اداه اللسان العربي فيه • وذلك انه محتو من العلوم على ثلاثة اجناس هي المقصود الأول * أحدها معرفة المتوجه اليه وهو الله المعبود سبحانه * والثاني معرفة كيفية التوجه اليه * والثالث معرفة مآل العبد ليخاف الله به ويرجوه وهذه الأجناس الثلاثة داخلة تحت جنس واحد هو المقصود عبر عنه قوله تعالى (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) فالعبادة هي المطلوب الأول غير انه لا يمكن الا بمعرفة المعبود • اذ المجهول لا يتوجه اليه ولا يقصد بعبادة ولا بغيرها فاذا عرف ومن جملة المعرفة به انه آمر وناه وطالب للعباد بقيامهم بحقه توجه الطلب الا انه لا يتأتي دون معرفة كيفية التعبد فجيء بالجنس الثاني * ولما كانت النفوس من شأنها طلب النتائج والمآلات وكان مآل الأعمال عائدا على العاملين بحسب ما كان منهم من طاعة أو معصية وانجر مع ذلك التبشير والانذار في ذكرها أتي بالجنس الثالث موضحا لهذا الطرف • وان الدنيا ليست بدار اقامة • وانما الاقامة في الدار الآخرة • فالأول يدخل

تحته علم الذات والصفات والأفعال • ويتعلق بالنظر في الصفات أو في الأفعال النظر في النبوات لانها الوسائط بين المعبود والعباد وفى كل أصل ثبت للدين علميا كان أو عمليا • ويتكمل بتقرير البراهين والمحاجة لمن جادل من خصما المبطلين • والثاني يشتمل على التعريف بانواع التعبدات من العبادات والعادات والمعاملات • وما يتبع كل واحد منها من المكملات وهي انواع فروض الكفايات • وجامعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنظر فيمن يقوم به • والثالث يدخل في ضمنه النظر في ثلاثة مواطن . الموت وما يليه . ويوم القيامة وما يحويه . والمنزل الذي يستقر فيه • ومكمل هـذا الجنس الترغيب والترهيب ومنـه الأخبار عن الناجين والهالكين واحوالهم وما أداهم اليه حاصل أعمالهم • واذا تقرر هذا تلخص من مجموع العلوم الحاصلة في القرآن اثنا عشر علما • وقد حصرها الغزالى في ستة أقسام ثلاثة منها هي السوابق والأصول المهمة . وثلاثة هى توابع ومتممة • فاما الثلاثة فهي تعريف المدعو اليه وهو شرح معرفة الله تعالى ويشتمل على معرفة الذات والصفات والأفعال • وتعريف طريق السلوك الى الله تعالى على الصراط المستقيم • وذلك بالتحلية بالأخلاق الحميدة والتزكية عن الأخلاق الذميمة • وتعريف الحال عند الوصول اليـه • ويشتمل على ذكر حالى النعيم والعذاب وما يتقدم ذلك من احوال القيامـة . واما الثلاثة الأخر فهي تعريف احوال المجيبين للدعوة • وذلك قصص الأنبياء والأولياء وسره الترغيب • واحوال الناكبين وذلك قصص اعداء الله وسره الترهيب . والتعريف بمحاجـة الـكفار بعد حكاية اقوالهم الزائغة وتشتمل على ذكر الله بما ينزه عنه وذكر النبي عليـه الصلاة والسلام بما لا يليق به وادكار عاقبة الطاعة والمعصية وسره في جنبـة الباطل التحذير والافضاح وفي جنبـة الحق التثبيت والايضاح . والتعريف بعمارة منازل الطريق وكيفية أخذ الأهبة والزاد ومعناه محصول ما ذكره الفقهاء فى العبادات والعادات . والمعاملات والجنايات . وهذه الأقسام الستة تتشعب الى

عشرة . وهي ذكر الذات. والصفات. والأفعال. والمعاد . والصراط المستقيم. وهو جانب التحلية والتزكية . واحوال الأنبياء والأولياء والأعداء . ومحاجة الكفار . وحدود الأحكام

المسألة الثامنة

من الناس من زعم ان للقرآن ظاهراً وباطناً . وربما نقلوا في ذلك بعض الأحاديث والآثار. فمن الحسن مما أرسله عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال « ما أنزل الله آية الا لها ظهر وبطن بمعنى ظاهر وباطن وكل حرف حد وكل حد مطلع » وفسر بأن الظهر والظاهر هو ظاهر التلاوة والباطن هو الفهم عن الله لمراده لان الله تعالى قال (فما ل هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا) والمعنى لا يفهمون عن الله مراده من الخطاب ولم يرد انهم لا يفهمون نفس الكلام كيف وهو منزل بلسانهم ولكن لم يحظوا بفهم مراد الله من الكلام. وكان هذا هو معنى ما روى عن علي انه سئل هل عندكم كتاب فقال لا الا كتاب الله أو فهم أعطيه رجل مسلم . أو ما في هذه الصحيفة الحديث : واليه يرجع تفسير الحسن للحديث . اذ قال الظهر هو الظاهر . والباطن هو السر وقال تعالى (أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) فظاهر المعنى شيء وهم عارفون به لانهم عرب والمراد شيء اخر وهو الذي لا شك فيه انه من عند الله . واذا حصل التدبر لم يوجد في القرآن اختلاف البتة فهذا الوجه الذي من جهته يفهم الاتفاق وينزاح الاختلاف هو الباطن المشار اليه . ولما قالوا في الحسنة (هذا من عند الله) وفي السيئة هذا من عند رسول الله بين لهم ان كلا من عند الله وانهم لا يفقهون حديثاً لكن بين الوجه الذي يتنزل عليه ان كلا من عند الله بقوله (ما أصابك من حسنة فمن الله) الآية . وقال تعالى (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب اقفالها) فالتدبر انما يكون لمن التفت الى المقاصد . وذلك ظاهر في انهم أعرضوا عن

مقاصد القرآن فلم يحصل منهم تدبر . قال بعضهم الكلام في القرآن على ضربين . أحدهما يكون برواية فليس يعتبر فيها الا النقل . والآخر يقع بفهم فليس يكون الا بلسان من الحق اظهار حكمة [1] على لسان العبد . وهذا الكلام يشير الى معنى كلام على

وحاصل هذا الكلام أن المراد بالظاهر هو المفهوم العربي والباطن هو مراد الله تعالى من كلامه وخطابه • فان كان مراد من أطلق هذه العبارة ما فسر فصحيح ولا نزاع فيه • وان أرادوا غير ذلك فهو اثبات أمر زائد على ما كان معلوماً عند الصحابة ومن بعدهم فلا بد من دليل قطعي يثبت هذه الدعوى لأنها أصل يحكم به على تفسير الكتاب فلا يكون ظنياً . وما استدل به انما غايته اذا صح سنده أن ينتظم في سلك المراسيل • واذا تقرر هذا فلنرجع الى بيانهما على التفسير المذكور بحول الله • وله أمثلة تبين معناه باطلاق • فمن ابن عباس قال كان عمر يدخلني مع أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقال له عبد الرحمن بن عوف اتدخله ولنا بنون مثله فقال له عمر انه من حيث تعلم فسألني عن هذه الآية (اذا جاء نصر الله والفتح) فقلت انما هو أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم اعلمه اياه وقرأ السورة الى آخرها • فقال عمر والله ما أعلم منها الا ما تعلم • فظاهر هذه السورة ان الله أمر نبيه صلى الله عليه وسلم أن يسبح بحمد ربه ويستغفره اذ نصره الله وفتح عليه • وباطنها ان الله نعي اليه نفسه • ولما نزل قوله تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم) الآية • فرح الصحابة وبكي عمر • وقال ما بعد الكمال الا النقصان مستشعراً نعيه عليه الصلاة والسلام فما عاش بعدها الا أحداً وثمانين يوماً • وقال تعالى (مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت) الآية . قال الكفار ما بال العنكبوت والذباب يذكر في القرآن ما هذا كلام الاله فنزل (ان الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها) فأخذوا

(١) لعله اظهارا لحكمه على لسان العبد

بمجرد الظاهر ولم ينظروا في المراد فقال تعالى (فأما الذين آمنوا فيعلمون انه الحق من ربهم) الآية • ويشبه ما نحن فيه نظر الكفار للدنيا واعتدادهم منها بمجرد الظاهر الذى هو لهو ولعب وظل زائل • وترك ماهو مقصود منها وهو كونها مجازاً ومعبراً لا محل سكنى • وهذا هو باطنها على ما تقدم من التفسير ولما قال تعالى (عليها تسعة عشر) نظر الكفار الى ظاهر العدد • فقال أبو جهل فيما روى لا يعجز كل عشرة منكم أن يبطشوا برجل منهم فبين الله تعالى باطن الأمر بقوله (وما جعلنا أصحاب النار الا ملائكة) الى قوله (وليقول الذين في قلوبهم مرض والكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلا) وقال (يقولون لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل) فنظروا الى ظاهر الحياة الدنيا • وقال تعالى (ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين) وقال تعالى (ومن الناس من يشتري لهو الحديث) الآية • لما نزل القرآن الذى هو هدى للناس ورحمة للمحسنين ناظره [1] الكافر النضر بن الحرث بأخبار فارس والجاهلية و بالغناء فهذا هو عدم الاعتبار لباطن ما انزل الله • وقال تعالى فى المنافقين (لأنتم أشد رهبة فى صدورهم من الله) وهذا عدم فقه منهم لأن من علم ان الله هو الذى بيده ملكوت كل شيء وانه هو مصرف الأمور فهو الفقيه ولذلك قال تعالى (ذلك بأنهم قوم لا يفقهون) وكذلك قوله تعالى (صرف الله قلوبهم بأنهم قوم لا يفقهون) لأنهم نظر بعضهم [2] الى بعض هل يراكم من احد ثم انصرفوا فاعلم [3] ان الله تعالى اذا نفى الفقه أو العلم عن قوم فذلك لوقوفهم مع ظاهر الأمر وعدم اعتبارهم للمراد منه واذا اثبت ذلك فهو لفهمهم مراد الله من خطابه وهو باطنه

﴿ فصل ﴾ فكل ما كان من المعانى العربية التي لا ينبنى فهم القرآن الا

---

(١) لعله وناظره (٢) أى لان المنافقين حينما انزلت سورة نظر بعضهم الى بعض وهم فى محفل تبليغ الوحي ليتواطؤا على الهرب كراهة سماعها قائلين اشارة هل يراكم من احد من المسلمين اذا قمتم من المجلس كما قال تعالى (واذا ما انزلت سورة نظر بعضهم الى بعض) الآية
(٣) لعله واعلم بصيغة الامر وبالواو

عليها فهو داخل تحت الظاهر • فالمسائل البيانية والمنازع البلاغية لا معدل بها عن ظاهر القرآن • فاذا فهم الفرق بين ضيق في قوله تعالى (يجعل صدره ضيقاً حرجاً) وبين ضائق في قوله (وضائق به صدرك) والفرق بين النداء بياأيها الذين امنوا أو ياأيها الذين كفروا •وبين النداء بياأيها الناس . أو بيابني آدم• والفرق بين ترك العطف في قوله (ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم) والعطف في قوله (ومن الناس من يشتري لهو الحديث) وكلاهما قد تقدم عليه وصف المؤمنين • والفرق بين تركه أيضاً فى قوله (ما أنت الا بشر مثلنا) وبين الآية الأخرى (وما انت الا بشر مثلنا) والفرق بين الرفع فى قوله (قال سلام) والنصب فيما قبله من قوله (قالوا سلاماً) والفرق بين الاتيان بالفعل فى التذكر من قوله (ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا) وبين الاتيان باسم الفاعل في الابصار من قوله (فاذا هم مبصرون) أو فهم الفرق [1] بين اذا وان في قوله تعالى (فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وان تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه) وبين جاءتهم وتصبهم بالماضى مع اذا والمستقبل مع ان وكذلك قوله (واذا اذقنا الناس رحمة فرحوا بها وان تصبهم سيئة بما قدمت ايديهم اذاهم يقنطون) مع اتيانه بقوله (فرحوا) بعد اذا ويقنطون بعد ان • واشباه ذلك من الأمور المعتبرة عند متأخرى اهل البيان • فاذا حصل فهم ذلك كله على ترتيبه فى اللسان العربي فقد حصل فهم ظاهر القرآن • ومن هنا حصل اعجاز القرآن عند القائلين بأن اعجازه بالفصاحة • فقال الله تعالى (وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله) الآية . وقال تعالى (ام يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله) وهو لائق ان يكون الاعجاز بالفصاحة لا بغيرها اذ لم يؤتوا على هذا التقدير الا من باب ما يستطيعون مثله فى الجملة • ولأنهم دعوا وقلوبهم لاهية عن معناه الباطن

(١) الانسب وفهم بالواو

الذى هو مراد الله من انزاله فاذا عرفوا عجزهم عنه عرفوا صدق الآتي به وحصل الاذعان وهو باب التوفيق والفهم لمراد الله تعالى • وكل ما كان من المعاني التي تقتضي تحقيق المخاطب بوصف العبودية والاقرار لله بالربوبية فذلك هو الباطن المراد والمقصود الذي انزل القرآن لأجله • ويتبين ذلك بالشواهد المذكورة آنفاً • ومن ذلك انه لما نزل (من ذا الذى يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة) قال ابو الدحداح ان الله كريم استقرض منا ما اعطانا هذا معنى الحديث (وقالت اليهود ان الله فقير ونحن اغنياء) ففهم ابي الدحداح هو الفقه . وهو الباطن المراد . وفي رواية قال ابو الدحداح يستقرضنا وهو غنى فقال عليه الصلاة والسلام «نعم ليدخلكم الجنة» وفي الحديث قصة . وفهم اليهود لم يزد على مجرد القول العربي الظاهر ثم حمل استقراض الرب الغني على استقراض العبد الفقير عافانا الله من ذلك • ومن ذلك ان العبادات المأمور بها بل المأمورات والمنهيات كلها انما طلب بها العبد شكراً لما انعم الله به عليه . الا ترى قوله (وجعل لكم السمع والأبصار والافئدة لعلكم تشكرون) وفي الأخرى (قليلاً ماتشكرون) والشكر ضد الكفر • فالايمان وفروعه هو الشكر . فاذا دخل المكلف تحت اعباء التكاليف بهذا القصد فهو الذى فهم المراد من الخطاب وحصل باطنه على التمام وان هو فهم من ذلك مقتضى عصمة ماله ودمه فقط فهذا خارج عن المقصود وواقف مع ظاهر الخطاب فان الله قال (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد) ثم قال (فان تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم) فالمنافق انما فهم مجرد ظاهر الأمر من أن الدخول فيما دخل فيه المسلمون موجب لتخلية سبيلهم فعملوا على الاحراز من عوادى الدنيا • وتركوا المقصود من ذلك وهو الذي بينه القرآن من التعبد لله والوقوف على قدم الخدمة . فاذا كانت الصلاة تشعر بالزام الشكر بالخضوع لله والتعظيم لأمره فمن دخلها عرياً من ذلك كيف يعد ممن فهم باطن القرآن . وكذلك اذا كان

له مال حال عليه الحول فوجب عليه شكر النعمة يبذل اليسير من الكثير عوداً عليه بالمزيد فوهبه عند رأس الحول فراراً من ادائها لا قصد له الا ذلك كيف يكون شاكراً للنعمة . وكذلك من يضار الزوجة لتنفك له من المهر على غير طيب النفس لا يعد عاملاً بقوله تعالى (فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به) حتى يجرى على معنى قوله تعالى (فان طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً) ويجرى هنا مسائل الحيل امثلة لهذا المعنى لأن من فهم باطن ما خوطب به لم يحتل على احكام الله حتي ينال منها بالتبديل والتغيير . ومن وقف مع مجرد الظاهر غير ملتفت الى المعنى المقصود اقتحم هذه المتاهات البعيدة . وكذلك تجرى مسائل المبتدعة امثلة أيضاً وهم الذين يتبعون ماتشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله كما قال الخوارج لعلي انه حكم الخلق في دين الله والله يقول (ان الحكم الا لله) وقالوا انه محا نفسه من امارة المؤمنين فهو اذاً أمير الكافرين • وقالوا لابن عباس [1] لا تناظروه فانه ممن قال الله فيهم (بل هم قوم خصمون) وكما زعم أهل التشبيه في صفة البارى حين أخذوا بظاهر قوله (تجرى بأعيننا مما عملت ايدينا وهو السميع البصير) * (والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة) وحكموا مقتضاه بالقياس على المخلوقين فأسرفوا ما شاءوا فلو نظر الخوارج ان الله تعالى قد حكم الخلق في دينه في قوله (يحكم به ذوا عدل منكم) وقوله (فابعثوا حكما من اهله وحكما من أهلها) لعلموا أن قوله (ان الحكم الا لله) غير مناف لما فعله علي وانه من جملة حكم الله . فان تحكيم الرجال يرجع به الحكم لله وحده فكذلك ما كان مثله مما فعله علي ولو نظروا الى ان محو الاسم من أمر لايقتضي اثباته لضده لما قالوا انه امير الكافرين . وهكذا المشبهة لو حققت معنى قوله (ليس كمثله شيء) في الآيات المذكورة لفهموا بواطنها وان الرب منزه عن سمات

---

(١) أي في شأن ابن عباس حين اراد مناظرتهم وقد حجهم في المناظرة فظفر منهم بالفين عادوا الى حظيرة الاسلام .

المخلوقين . وعلى الجملة فكل من زاغ ومال عن الصراط المستقيم فبمقدار ما فاته من باطن القرآن فهماً وعلماً . وكل من أصاب الحق وصادف الصواب فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه

المسألة التاسعة

كون الظاهر هو المفهوم العربي مجردا لا اشكال فيه لان الموالف والمخالف اتفقوا على انه منزل (بلسان عربي مبين) وقال سبحانه (ولقد نعلم انهم يقولون انما يعلمه بشر) ثم رد الحكاية عليهم بقوله (لسان الذى يلحدون اليه اعجمى وهذا لسان عربى مبين) وهذا الرد على شرط الجواب في الجدل لانه اجابهم بما يعرفون من القرآن الذى هو بلسانهم والبشر هنا حبر وكان نصرانيا فاسلم • أو سلمان وقد كان فارسيا فاسلم أو غيرهما ممن كان لسانه غير عربى باتفاق منهم • وقال تعالى (ولو جعلناه قرآناً أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أعجمي وعربى) ؛ وقد علم انهم لم يقولوا شيئاً من ذلك فدل على انه عندهم عربى واذا ثبت هذا فقد كانوا فهموا معني الفاظه من حيث هو عربى فقط وان لم يتفقوا على فهم المراد منه فلا يشترط فى ظاهره زيادة على الجريان على اللسان العربى فاذاً كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربى فليس من علوم القرآن فى شيء لا مما يستفاد منه ولا مما يستفاد به • ومن ادعي فيه ذلك فهو فى دعواه مبطل • وقد مر في كتاب المقاصد بيان هذا المعنى والحمد لله . ومن امثلة هذا الفصل ما ادعاه من لا خلاق له من انه مسمى فى القرآن كبيان بن سمعان حيث زعم انه المراد بقوله تعالى (هذا بيان للناس) الآية . وهو من الترهات بمكان مكين . والسكوت على الجهل كان أولى به من هذا الافتراء البارد •ولو جرى له على اللسان العربي لعده الحمقى من جملتهم ولكنه كشف عوار نفسه من كل وجه عافانا الله وحفظ علينا العقل والدين بمنه • واذا كان بيان فى الآية علما له فاى معنى لقوله (هذا بيان للناس) كما يقال هذا زيد للناس • ومثله في الفحش

ممن تسمى بالكسف ثم زعم انه المراد بقوله تعالى (وان يروا كسفا من السماء ساقطا) الآية . فأى معنى يكون للآية على زعمه الفاسد كما تقول وان يروا رجلا من السماء ساقطا يقولوا سحاب مركوم تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا . وبيان بن سمعان هذا هو الذى تنسب اليه البيانية من الفرق وهو فيما زعم ابن قتيبة أول من قال بخلق القرآن . والكسف هو أبو منصور [1] الذى تنسب اليه المنصورية

وحكى بعض العلماء ان عبيدالله الشيعى المسمي بالمهدى حين ملك افريقية واستولى عليها كان له صاحبان من كتامة ينتصر بهما على أمره . وكان أحدهما يسمى بنصر الله . والآخر بالفتح فكان يقول لهما انتما اللذان ذكر كما الله في كتابه فقال (اذا جاء نصر الله والفتح) قالوا وقد كان عمل ذلك في آيات من كتاب الله تعالى فبدل قوله (كنتم خير أمة أخرجت للناس) بقوله كتامة خير أمة أخرجت للناس . ومن كان في عقله لا يقول مثل هذا لان المتسميين بنصر الله والفتح المذكورين انما وجدا بعد مئين من السنين من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فيصير المعنى اذامت يامحمد ثم خلق هذان (ورأيت الناس يدخلون في دين الله افواجا فسبح) الآية فأى تناقض وراء هذا الافك الذى افتراه الشيعى قاتله الله . ومن أرباب الكلام من ادعى جواز نكاح الرجل منا تسع نسوة حرائر مستدلا على ذلك بقوله تعالى (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع) ولا يقول مثل هذا من فهم وضع العرب في مثنى وثلاث ورباع) ومنهم من يرى شحم الخنزير وجلده حلالا لان الله قال (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) فلم يحرم شيئاً غير لحمه . ولفظ اللحم يتناول الشحم وغيره بخلاف العكس . ومنهم من فسر الكرسى فى قوله (وسع كرسيه السموات والأرض) بالعلم مستدلين ببيت لا يعرف وهو * ولا بكرسىء علم الله مخلوق *

---

(١) هو ابو منصور العجلى وفي مزاعمه الامامة صارت لمحمد بن على بن الحسين وأن الجنة رجل امر بموالاته وهو الامام والنار ضده وكذا الفرائض والمحرمات

كأنه عندهم ولا بعلم علمه * وبكرسيء مهموز • والكرسي غير مهموز * ومنهم من فسر غوى في قوله تعالى (وعصى آدم ربه فغوى) انه تخم من أكل الشجرة من قول العرب غوى الفصيل يغوى غوى اذا بشم من شرب اللبن وهو فاسد لان غوى الفصيل فعل[1] والذى في القرآن على وزن فعل * ومنهم من قال في قوله (ولقد ذرأنا لجهنم) أى القينا فيها كأنه عندهم من قول الناس ذرته الريح وذرأ مهموز وذرا غير مهموز . وفي قوله (واتخذ الله ابراهيم خليلا) أى فقيرا الى رحمته من الخلة بفتح الخاء محتجين على ذلك بقول زهير * وان أتاه خليل يوم مسألة * قال ابن قتيبة أى فضيلة لابراهيم في هذا القول اما يعلمون ان الناس فقراء الى الله وهل ابراهيم في لفظ خليل الله الا كما قيل موسى كليم الله • وعيسى روح الله • ويشهد له الحديث «لو كنت متخذا خليلا غير ربى لاتخذت أبا بكر خليلا ان صاحبكم خليل الله » وهؤلاء من اهل الكلام هم النابذون للمنقولات اتباعا للرأى • وقد اداهم ذلك الى تحريف كلام الله بما لا يشهد للفظه عربي ولا لمعناه برهان كما رأيت . وانما أكثرت من الأمثلة وان كانت من الخروج عن مقصود العربية والمعنى على ما علمت لتكون تنبيها على ما وراءها مما هو مثلها أو قريب منها.

﴿ فصل ﴾ وكون الباطن هو المراد من الخطاب قد ظهر أيضاً مما تقدم في المسألة قبلها ولكن يشترط فيه شرطان * احدهما ان يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب ويجري على المقاصد العربية * والثاني ان يكون له شاهد نصاً أو ظاهراً في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض • فاما الأول فظاهر من قاعدة كون القرآن عربياً فانه لو كان له فهم لا يقتضيه كلام العرب لم يوصف بكونه عربياً باطلاق ولانه مفهوم يلصق بالقرآن ليس في الفاظه ولا في معانيه مايدل عليه • وماكان كذلك فلا يصح ان ينسب اليه أصلا اذ ليست نسبته اليه على انه مدلوله أولى من نسبة ضده اليه ولا مرجح يدل على احدهما فاثبات

(١) بفتح فكسر يقال غوي الفصيل يغوى غوى من باب فرح ومافي الآية بالفتح

احدهما تحكم وتقول على القرآن ظاهر • وعند ذلك يدخل قائله تحت اثم من قال في كتاب الله بغير علم . والأدلة المذكورة في ان القرآن عربي جارية هنا *
واما الثاني فلانه ان لم يكن له شاهد في محل آخر أو كان له معارض صار من جملة الدعاوي التي تدعى على القرآن والدعوى المجردة غير مقبولة باتفاق العلماء •
وبهذين الشرطين يتبين صحة ما تقدم انه الباطن لانهما موفران فيه بخلاف ما فسر به الباطنية فانه ليس من علم الباطن . كما انه ليس من علم الظاهر . فقد قالوا في قوله تعالى (وورث سليمان داود) انه الامام ورث النبي علمه . وقالوا في الجنابة ان معناها مبادرة المستجيب بافشاء السر اليه قبل ان ينال رتبة الاستحقاق . ومعنى الغسل تجديد العهد على من فعل ذلك . ومعنى الطهور هو التبرى والتنظف من اعتقاد كل مذهب سوى متابعة الامام . والتيمم الأخذ من المأذون الى ان يشاهد الداعى أو الامام . والصيام الامساك عن كشف السر . والكعبة النبي . والباب على . والصفا هو النبي والمروة على . والتلبية اجابة الداعي . والطواف سبعاهو الطواف بمحمد عليه الصلاة والسلام. الى تمام الأئمة السبعة . والصلوات الخمس ادلة على الأصول الأربعة وعلى الامام • ونار ابراهيم هو غضب نمروذ لا النار الحقيقية . وذبح اسحق هو أخذ العهد عليه . وعصى موسى حجته التي تلقفت شبه السحرة . وانفلاق البحر افتراق علم موسى عليه السلام فيهم . والبحر هو العالم . وتظليل الغمام نصب موسى الامام لارشادهم . والمن علم نزل من السماء . والسلوى داع من الدعاة. والجراد والقمل والضفادع سوآلات موسى والزاماته التى تسلطت عليهم. وتسبيح الجبال رجال شداد في الدين . والجن الذين ملكهم سليمان باطنية ذلك الزمان . والشياطين هم الظاهرية الذين كلفوا الأعمال الشاقة الى سائر ما نقل من خباطهم الذى هو دين الخبال وضحكة السامع نعوذ بالله من الخذلان . قال القتبى وكان بعض أهل الأدب يقول ما أشبه تفسير الروافض للقرآن الا بتأويل رجل من أهل مكة للشعر فانه قال ذات يوم ما سمعت باكذب من بنى تميم. زعموا ان قول القائل

بيت زرارة محتب بفنائه * ومجاشع وأبو الفوارس نهشل

انه في رجل منهم قيل له فما تقول انت فيه. قال البيت بيت الله. وزرارة الحج. قيل فمجاشع قال زمزم جشعت بالماء. قيل فابو الفوارس قال أبو قبيس. قيل فنهشل قال نهشل اشده وصمت ساعة ثم قال نعم نهشل مصباح الكعبة لانه طويل اسود فذلك نهشل انتهى ما حكاه

﴿فصل﴾ وقد وقعت في القرآن تفاسير مشكلة يمكن ان تكون من هذا القبيل أو من قبيل الباطن الصحيح وهى منسوبة لاناس من أهل العلم. وربما نسب منها الى السلف الصالح. فمن ذلك فواتح السور نحو (الم) (والمص) (وحم) ونحوها فسرت باشياء منها ما يظهر جريانه على مفهوم صحيح. ومنها ما ليس كذلك فينقلون عن ابن عباس ان [1] (الم) ان الف الله. ولام جبريل. وميم محمد صلى الله عليه وسلم وهذا ان صح في النقل فمشكل لان هذا النمط من التصرف لم يثبت في كلام العرب هكذا مطلقا وانما أتى مثله اذا دل عليه الدليل اللفظى أو الحالى كما قال * قلت لها قفي فقالت قاف [2] * وقال قالوا جميعا كلهم بلافا * وقال * ولا أريد الشر الا ان تا * والقول في (الم) ليس هكذا. وأيضاً فلا دليل من خارج يدل عليه اذ لو كان له دليل لاقتضت العادة نقله لانه من المسائل التي تتوفر الدواعى على نقلها لو صح انه مما يفسر ويقصد تفهيم معناه ولما لم يثبت شيء من ذلك دل على انه من قبيل المتشابهات فان ثبت له دليل يدل عليه صير اليه. وقد ذهب فريق الى ان المراد الاشارة الى حروف الهجاء وان القرآن منزل بجنس هذه الحروف وهى العربية وهو أقرب من الأول كما انه نقل ان هذه الفواتح اسرار لا يعلم تأويلها الا الله وهو اظهر الأقوال فهي من قبيل المتشابهات. واشار جماعة الى ان المراد بها اعدادها تنبيها على مدة هذه الملة. وفي السير ما يدل على هذا المعنى وهو قول يفتقر الى ان العرب

---

(١) ان الم لعله في الم (٢) أى ذكرت حرفاً في حروف قفي وهو القاف والظاهر ان القصد بذكره امتثال الأمر بقرينة سابقه وكذا قوله (فا) بمعنى فانا أقول ذلك وقوله (تا) أي تفعل فان فعلته اقابل الشر بمثله ويشبه أن يكون ذلك من النحت

كانت تعهد في استعمالها الحروف المقطعة ان تدل بها على اعدادها وربما لا يوجد مثل هذا لها البتة وانما كان أصله في اليهود حسبما ذكره أصحاب السير فانت ترى هذه الأقوال مشكلة اذا سبرناها بالمسبار المتقدم. وكذلك سائر الأقوال المذكورة في الفواتح مثلها في الاشكال وأعظم. ومع اشكالها فقد اتخذها جمع من المنتسبين الى العلم بل الى الاطلاع والكشف على حقائق الأمور حججا في دعاو ادعوها على القرآن وربما نسبوا شيئاً من ذلك الى على بن أبي طالب وزعموا انها أصل العلوم ومنبع المكاشفات على احوال الدنيا والآخرة. وينسبون ذلك الى انه مراد لله تعالى في خطابه العرب الأمية التي لا تعرف شيئاً من ذلك وهو اذا سلم انه مراد في تلك الفواتح في الجملة فما الدليل على انه مراد على كل حال من تركيبها على وجوه وضرب بعضها ببعض ونسبتها الى الطبائع الأربع. والى انها الفاعلة في الوجود. وانها مجمل كل مفصل. وعنصر كل موجود. ويرتبون في ذلك ترتيبا جميعه دعاو محالة على الكشف والاطلاع. ودعوى الكشف ليس بدليل في الشريعة على حال كما انه لا يعد دليلا في غيرها كما سيأتي بحول الله

(فصل) ومن ذلك انه نقل عن سهل بن عبد الله في فهم القرآن اشياء مما يعد من باطنه. فقد ذكر عنه انه قال في قوله تعالى (فلا تجعلوا لله انداداً) أي اضدادا قال واكبر الأنداد النفس الأمارة بالسوء الطواعة [1] الى حظوظها ومنيها بغير هدى من الله: وهذا يشير الى أن النفس الأمارة داخلة تحت عموم الأنداد حتى لو فصل لكان المعنى فلا تجعلوا لله انداداً لا صنما ولا شيطاناً ولا النفس ولا كذا. وهذا مشكل الظاهر جداً اذ كان مساق الآية ومحصول القرائن فيها يدل على ان الأنداد الأصنام أو غيرها مما كانوا يعبدون ولم يكونوا يعبدون انفسهم ولا يتخذونها أرباباً ولكن له وجه جار على الصحة. وذلك

(١) أي شديدة الطوع والانقياد الى حظوظها وما نهيت عنه

انه لم يقل[1] ان هذا هو تفسير الآية ولكن اتى بما هو ند في الاعتبار الشرعى الذى شهد له القرآن من جهتين

احداها ان الناظر قد يأخذ من معنى الآية معنى من باب الاعتبار فيجريه فيما لم تنزل فيه لانه يجامعه في القصد أو يقاربه لان حقيقة الند انه المضاد لنده الجارى على مناقضته . والنفس الأمارة هذا شأنها لانها تأمر صاحبها بمراعاة حظوظها لاهية أوصادة عن مراعاة حقوق خالقها وهذا هو الذي يعنى به الند في نده لان الأصنام نصبوها لهذا المعنى بعينه . وشاهد صحة هذا الاعتبار قوله تعالى (اتخذوا احبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله) وهم لم يعبدوهم من دون الله ولكنهم ائتمروا بأوامرهم وانتهوا عما نهوهم عنه كيف كان فما حرموا عليهم حرموه وما اباحوا لهم حللوه . فقال الله تعالى (اتخذوا احبارهم ورهبانهم ارباباً من دون الله) وهذا شأن المتبع لهوى نفسه

والثانية ان الآية وان نزلت في اهل الأصنام فان لاهل الاسلام فيها نظراً بالنسبة اليهم الا ترى ان عمر بن الخطاب قال لبعض من توسع في الدنيا من اهل الايمان اين تذهب بكم هذه الآية (أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا) وكان هو يعتبر نفسه بها وانما انزلت في الكفار لقوله (ويوم يعرض الذين كفروا على النار أذهبتم) الآية . ولهذا المعنى تقرير في العموم والخصوص . فاذا كان كذلك صح التنزيل بالنسبة الى النفس الأمارة في قوله (فلا تجعلوا لله انداداً) والله أعلم

(فصل) ومن المنقول عن سهل أيضاً في قوله تعالى (ولا تقربا هذه

---

(١) أي لم يقل ان هذا المعنى داخل تحت عموم الآية بحيث يدل عليه نظمها حقيقة أو مجازاً بالدلالة الآلية المعروفة بل قال يفهم من الآية بنوع من الدلالة والفهم شبيه بالاستنباط الاصولى الذي يرجع فيه الى اعتبار العقل وتصرفه وبالاخذ الصرفي الذي يعول فيه على اعتبار المعنى وتنوعه . والدلالة على المعاني التي تنكشف لارباب السلوك من هذا الطريق تسمى دلالة اشارية ولا يعول عليها عندهم الا اذا أمكن تطبيقها على الظواهر المسوق لها الكلام بل لا مطمع في الوصول اليها الا من طريقها كالبيت لا يتوصل لداخله الا بعد ولوج بابه خلافاً للباطنية الملاحدة الذين ينفون ظواهر الآيات ويريدون بها معاني اخرى يزعمونها بواطن القرآن وليست منه في شيء

الشجرة) قال لم يرد الله معنى الأكل فى الحقيقة وانما اراد معنى مساكنة الهمة لشيء هو غيره أى لاتهتم بشيء هو غيري قال فآدم لم يعصم من الهمة والتدبير فلحقه ما لحقه . قال وكذلك كل من ادعى ما ليس له وساكن قلبه ناظراً الى هوى نفسه لحقه الترك من الله مع ما جبلت عليه نفسه نيه الا ان يرحمه الله فيعصمه من تدبيره وينصره على عدوه وعليها . قال وآدم لم يعصم عن مساكنة قلبه الى تدبير نفسه للخلود لما ادخل الجنة لان البلاء في الفرع (١) دخل عليه من اجل سكون القلب الى ما وسوست به نفسه فغلب الهوى والشهوة العلم والعقل بسابق القدر الى اخر ما تكلم به . وهذا الذى ادعاه في الآية خلاف ما ذكره الناس من ان المراد النهى عن نفس الأكل لا عن سكون الهمة لغير الله . وان كان ذلك منهياً عنه ايضاً ولكن له وجه يجري عليه لمن تأول فان النهي انما وقع عن القرب لا غيره ولم يرد النهى عن الأول تصريحاً فلا منافاة بين اللفظ وبين ما فسر به . وايضاً فلا يصح حمل النهى على نفس القرب مجرداً اذ لا مناسبة فيه تظهر ولانه لم يقل به احد وانما النهى عن معنى في القرب . وهو اما التناول والأكل . واما غيره وهو شيء ينشأ الأكل عنه . وذلك مساكنة الهمة فانه الأصل في تحصيل الأكل ولاشك في أن السكون لغير الله لطلب نفع أو دفع منهي عنه فهذا التفسير له وجه ظاهر فكأنه يقول لم يقع النهي عن مجرد الأكل من حيث هو اكل بل عما ينشأ عنه الأكل من السكون لغير الله اذ لو انتهى لكان ساكناً لله وحده فلما لم يفعل وسكن الى امر في الشجرة غره به الشيطان وذلك الخلد المدعى اضاف الله اليه لفظ العصيان (٢) ثم تاب عليه انه هو التواب الرحيم . ومن ذلك انه قال فى قوله

(١) لعله فرع الشجرة الذى أكل منه

(٢) والاحوط نظراً الى مقام آدم عليه السلام ان صدور ما ذكر منه كان قبل النبوة وكان سهوا أو عن تأويل وعلى فرض وقوعه بعد البعثة فالحق أنه من الصغائر التي لا تنافي العصمة خصوصاً اذا وقع عن تأويل وانما عظم الامر عليه وعظم لديه نظراً الى علو شأنه ومزيد فضل الله عليه واحسانه . وقد شاع حسنات الابرار سيئات المقربين . ومما يدل على ذلك ما اخرجه البيهقي عن ابى عبد الله المغربي قال فكر ابراهيم في شأن آدم عليه السلام فقال يارب خلقته

تعالى (ان أول بيت وضع للناس) الآية باطن البيت قلب محمد صلى الله عليه وسلم يؤمن به من اثبت الله في قلبه التوحيد واقتدى بهدايته. وهذا التفسير يحتاج الى بيان فان هذا المعنى لا تعرفه العرب ولا فيه من جهتها وضع مجازى مناسب ولا يلائمه مساق بحال فكيف هذا . والعذر عنه انه لم يقع فيه مايدل على انه تفسير للقرآن فزال الاشكال اذاً وبقي النظر في هذه الدعوى ولا بد ان شاء الله من بيانها • ومنه قوله في تفسير قول الله تعالي (يؤمنون بالجبت والطاغوت) قال رأس الطواغيت كلها النفس الأمارة بالسوء اذا خلى العبد معها للمعصية وهو أيضاً من قبيل ما قبله وان فرض انه تفسير فعلى ما مر في قوله تعالى (فلا تجعلوا لله اندادا) وقال في قوله تعالى (والجار ذى القربى) الآية • اما باطنها فهو القلب (والجار الجنب) النفس الطبيعى (والصاحب بالجنب) العقل المقتدى بعمل الشرع (وابن السبيل) الجوارح المطيعة لله عز وجل وهو من المواضع المشكلة في كلامه . ولغيره مثل ذلك أيضاً . وذلك ان الجارى على مفهوم كلام العرب في هذا الخطاب ماهو الظاهر من ان المراد بالجار ذي القربى وما ذكر معه ما يفهم منه ابتداء وغير ذلك لا يعرفه العرب لا من آمن منهم ولا من كفر . والدليل على ذلك انه لم ينقل عن السلف الصالح من الصحابة والتابعين تفسير للقرآن يماثله أو يقاربه ولو كان عندهم معروفا لنقل . لأنهم كانوا احرى بفهم ظاهر القرآن وباطنه باتفاق الأئمة . ولا يأتي آخر هذه الأمة باهدى مما كان عليه أولها ولا هم أعرف بالشريعة منهم ولا أيضاً ثم دليل يدل على صحة هذا التفسير لا من مساق الآية فانه ينافيه ولا من خارج اذ لا دليل

بيدك ونفخت فيه من روحك وأسجدت له ملائكتك ثم بذنب واحد ملأت افواه الناس من ذكر معصيته فاوحى الله تعالى اليه يا ابراهيم أما علمت أن مخالفة الحبيب على الحبيب شديدة • وبالجملة لا ينبغي لاحد أن ينسب اليه العصيان اليوم ولا أن يخبر به الا أن يكون تاليا أو راويا له عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واما أن يكون مبتدأ من قبل نفسه فلا وقد صرح القاضى أبو بكر بن العربي وارتضاه القرطبي بعدم جواز نسبة العصيان للآباء الادنين الينا المماثلين لنا فكيف يجوز نسبته للآباء الاقدام والنبي المقدم الأكبر . وقد قيل بمثل ذلك في نسبة المتشابهات اليه تعالى

عليه كذلك . بل مثل هذا أقرب الى ما ثبت رده ونفيه عن القرآن من كلام الباطنيـة ومن اشبههم • وقال في قوله (صرح ممرد من قوارير) الصرح نفس الطبع . والممرد الهوى اذا كان غالباً ستر أنوار الهدى بالترك من الله تعالى العصمة لعبده . وفي قوله (فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا) أي قلوبهم عند اقامتهم على ما نهوا عنه وقد علموا انهم مأمورون منهيون والبيوت القلوب فمنها عامرة بالذكر ومنها خراب بالغفلة عن الذكر . وفي قوله (فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الأرض بعد موتها) قال حياة القلوب بالذكر . وقال في قولهتعالى (ظهر الفساد في البر والبحر) الآية. مثل الله القلب بالبحر والجوارح بالبر . ومثله أيضاً بالأرض التي تزهى بالنبات هذا باطنه . وقد حمل بعضهم قوله تعالى (ومن أظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه) على ان المساجد القـلوب تمنع بالمعاصى من ذكر الله ونقل في قوله تعالى (فاخلع نعليك) ان باطن النعلين هو الكونان الدنيا والآخرة فذكر عن الشـبلى ان معنى اخلع نعليك اخلع الكل منك تصل الينا بالكلية . وعن ابن عطاء اخلع نعليك عن الكون فلا تنظر اليـه بعد هذا الخطاب. وقال النعل النفس والوادى المقدس دين المرء أى حان وقت خلوك من نفسك والقيام معنا بدينك. وقيل غيرذلك مما يرجع الى معنى لايوجد في النقل عن السلف . وهذا كلهان صح نقله خارج عما تفهمه العرب ودعوى مالا دليـل عليه في مراد الله بكلامه * ولقـد قال الصديق أي سماء تظلنى وأي أرض تقلني اذا قلت في كتاب الله مالا أعلم . وفي الخبر « من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ » وما أشبه ذلك من التحذيرات . وانما احتيج الى هذا كله لجلالة من نقل عنهم ذلك من الفضلاء . وربما ألم الغزالي بشيء منه في الاحياء وغيره وهو مزلة قدم لمن لم يعرف مقاصد القوم فان الناس في أمثال هذه الأشياء بين قائلين • منهم من يصدق به ويأخذه على ظاهره ويعتقد ان ذلك هو مراد الله تعـالى من كتابه . واذا عارضه ما ينقل في كتب التفسير على خلافه فربما كذب به أو اشكل عليه .

ومنهم من يكذب به على الاطلاق ويرى انه تقول وبهتان مثل ما تقدم من تفسير الباطنية ومن حذا حذوهم . وكلا الطريقين فيه ميل عن الانصاف ولا بد قبل الخوض في رفع الاشكال من تقديم أصل مسلم يتبين به ما جاء من هذا القبيل وهي

المسألة العاشرة

فنقول الاعتبارات القرآنية الواردة على القلوب الظاهرة للبصائر اذا صحت على كمال شروطها فهي على ضربين * احدهما مايكون أصل انفجاره من القرآن ويتبعه سائر الموجودات فان الاعتبار الصحيح في الجملة هو الذي يخرق نور البصيرة فيه حجب الأكوان من غير توقف فان توقف فهو غير صحيح أو غير كامل حسبما بينه أهل التحقق بالسلوك

والثاني ما يكون أصل انفجاره من الموجودات جزئيها أو كليها ويتبعه الاعتبار في القرآن . فان كان الأول فذلك الاعتبار صحيح وهو معتبر في فهم باطن القرآن من غير اشكال لان فهم القرآن انما يرد على القلوب على وفق ما نزل له القرآن وهو الهداية التامة على ما يليق بكل واحد من المكلفين وبحسب التكاليف واحوالها لا باطلاق . واذا كانت كذلك فالمشى على طريقها مشى على الصراط المستقيم . ولان الاعتبار القرآني قلما يجده الا من كان من أهله عملا به على تقليد أو اجتهاد فلا يخرجون عند الاعتبار فيه عن حدوده كما لم يخرجوا في العمل به والتخلق باخلاقه عن حدوده بل تنفتح لهم أبواب الفهم فيه على توازى احكامه . ويلزم من ذلك ان يكون معتداً به لجريانه على مجاريه . والشاهد على ذلك مانقل من فهم السلف الصالح فيه فانه كله جار على ما تقضي به العربية وما تدل عليه الأدلة الشرعية حسبما تبين قبل . وان كان الثاني فالتوقف عن اعتباره في فهم باطن القرآن لازم وأخذه على اطلاقه فيه ممتنع لانه بخلاف الأول فلا يصح اطلاق القول باعتباره في فهم القرآن

فنقول ان تلك الأنظار الباطنة في الآيات المذكورة اذا لم يظهر جريانها على مقتضى الشروط المتقدمة فهى راجعة الى الاعتبار غير القرآني وهو الوجودى ويصح تنزيله على معاني القرآن لانه وجودي أيضاً فهو مشترك من تلك الجهة غير خاص فلا يطالب فيه المعتبر بشاهد موافق الا ما يطالبه المربى وهو أمر خاص وعلم منفرد بنفسه لا يختص بهذا الموضع فلذلك يوقف على محله فكون القلب جارا ذا قربى والجـار الجنب هو النفس الطبيعى الى سائر ما ذكر يصح تنزيله اعتبارياً مطلقاً فان مقابلة الوجود بعضه ببعض في هـذا النمط صحيح وسهل جداً عنـد أربابه غير انه مغرر بمن ليس براسخ أو داخـل تحت ايالة راسخ . وأيضاً فان من ذكر عنه مثل ذلك من المعتبرين لم يصرح بانه المعنى المقصود المخاطب به الخلق بل اجراه مجراه وسكت عن كونه هو المراد وان جاء شيء من ذلك وصرح صاحبـه انه هو المراد فهو من أرباب الأحوال الذين لا يفرقون بين الاعتبار القرآني والوجودي . واكثر مايطرأ هذا لمن هو بعد في السلوك سائر على الطريق لم يتحقق بمطلوبه . ولا اعتبار بقول من لم يثبت اعتبار قوله من الباطنية وغـيرهم . وللغزالى في مشكاة الأنوار . وفي كتاب الشكر من الاحياء . وفي كتاب جواهر القرآن في الاعتبار القرآني وغيره ما يتبين به هذا الموضع امثلة فتأملها هناك والله الموفق

(فصل) وللسنة في هـذا النمط مدخل فان كل واحد منهما قابل لذلك الاعتبار المتقدم الصحيح الشواهد وقابل أيضاً للاعتبار الوجودي فقد فرضوا نحوه في قوله عليه الصلاة والسلام « لا تدخل الملائكة بيتاً فيـه كلب ولا صورة » الى غير ذلك من الأحاديث ولا فائدة في التكرار اذا وضح طريق الوصول الى الحق والصواب

المسألة الحادية عشرة

المدنى من السور ينبغى ان يكون منزلا في الفهم على المكى وكذلك المكى بعضه مع بعض . والمدنى بعضه مع بعض على حسب ترتيبه في التنزيل والالم

يصح • والدليل على ذلك ان معنى الخطاب المدنى في الغالب مبنى على المكى كما ان المتأخر من كل واحد منهما مبنى على متقدمه دل على ذلك الاستقراء • وذلك انما يكون ببيان مجمل • أو تخصيص عموم . أو تقييد مطلق أو تفصيل مالم يفصل • أو تكميل مالم يظهر تكميله • وأول شاهد على هذا أصل الشريعة فانها جاءت متممة لمكارم الأخلاق • ومصلحة لما افسد قبل من ملة ابراهيم عليه السلام • ويليه تنزيل سورة الأنعام فانها نزلت مبينة لقواعد العقائد وأصول الدين • وقد خرج العلماء منها قواعد التوحيد التى صنف فيها المتكلمون من أول اثبات واجب الوجود الى اثبات الامامة هذا ما قالوا • واذا نظرت بالنظر المسوق فى هذا الكتاب تبين به من قرب بيان القواعد الشرعية الكلية التى اذا انخرم منها كلى واحد انخرم نظام الشريعة • أو نقص منها أصل كلى. ثم لما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة كان من أول ما نزل عليه سورة البقرة وهى التى قررت قواعد التقوى المبنية على قواعد سورة الأنعام. فانها بينت من اقسام افعال المكلفين جملتها وان تبين في غيرها تفاصيل لها كالعبادات التي هى قواعد الاسلام والعادات من أصل المأكول والمشروب وغيرهما • والمعاملات من البيوع والأنكحة وما دار بها • والجنايات من احكام الدماء وما يليها • وأيضاً فان حفظ الدين فيها وحفظ النفس والعقل والنسل والمال مضمن فيها وما خرج عن المقرر فيها فبحكم التكميل فغيرها من السور المدنية المتأخرة عنها مبنى عليها كما كان غير الأنعام من المكى المتأخر عنها مبنياً عليها • واذا تنزلت الى سائر السور بعضها مع بعض في الترتيب وجدتها كذلك حذو القذة بالقذة (١) فلا يغيبن على الناظر في الكتاب هذا المعنى فانه من أسرار علوم التفسير وعلى حسب المعرفة به تحصل له المعرفة بكلام ربه سبحانه

(فصل) وللسنة هنا مدخل لانها مبينة للكتاب فلا تقع في التفسير الا

(١) القذة بالضم ريش السهم وهو مثل يضرب للشيئين يستويان ولا يتفاوتان

على وفقه وبحسب المعرفة بالتقديم والتأخير يحصل بيان الناسخ من المنسوخ في الحديث كما يتبين ذلك في القرآن أيضاً . ويقع في الأحاديث أشياء تقررت قبل تقرير كثير من المشروعات فيأتي فيها اطلاقات أو عمومات ربما اوهمت ففهم منها ما يفهم منها لو وردت بعد تقرير تلك المشروعات . كحديث « من مات وهو يعلم ان لا اله الا الله دخل الجنة » أو حديث « ما من أحد يشهد ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله صادقا من قلبه الا حرمه الله على النار » وفي المعنى أحاديث كثيرة وقع من أجلها الخلاف بين الأمة فيمن عصى الله من أهل الشهادتين . فذهبت المرجئة الى القول بمقتضى هذه الظواهر على الاطلاق وكان ما عارضها مأولاً عند هؤلاء . وذهب أهل السنة والجماعة الى خلاف ما قالوه حسبما هو مذكور في كتبهم وتأولوا هذه الظواهر . ومن جملة ذلك [1] ان طائفة من السلف قالوا ان هذه الأحاديث منزلة على الحالة الأولى للمسلمين . وذلك قبل ان تنزل الفرائض والأمر والنهي . ومعلوم ان من مات في ذلك الوقت ولم يصل أو لم يصم مثلا وفعل ما هو محرم في الشرع لاحرج عليه لانه لم يكلف بشيء من ذلك بعد فلم يضيع من أمر اسلامه شيئاً كما ان من مات والخمر في جوفه قبل ان تحرم فلا حرج عليه لقوله تعالى (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح) الآية . وكذلك من مات قبل ان تحول القبلة نحو الكعبة لا حرج عليه في صلاته الى بيت المقدس . لقوله تعالى (وما كان الله ليضيع ايمانكم) والى أشياء من هذا القبيل فيها بيان لما نحن فيه . وتصريح بان اعتبار الترتيب في النزول مفيد في فهم الكتاب والسنة

---

(١) رده الامام النووي في شرح مسلم بان راوى بعض هذه الاحاديث ابو هريرة رضى الله عنه وهو متأخر الاسلام اسلم عام خيبر سنة سبع بالاتفاق وكانت احكام الشريعة كالصلاة والصيام والزكاة وغيرها وكذا الحج على الراجح من فرضه سنة خمس أوست متقررة وذكر لهذه الاحاديث ونحوها تأويلات حكاها عن القاضي عياض وغيره لا يتسع المجال لايرادها فلتراجع

المسألة الثانية عشرة

ربما أخذ تفسير القرآن على التوسط والاعتدال. وعليه أكثر السلف المتقدمين بل ذلك شأنهم وبه كانوا افقه الناس فيه. واعلم العلماء بمقاصده وبواطنه. وربما أخذ على أحد الطرفين الخارجين عن الاعتدال اما على الافراط واما على التفريط. وكلا طرفي قصد الأمور ذميم. فالذين أخذوه على التفريط قصروا في فهم اللسان الذي به جاء وهو العربية فما قاموا في تفهم معانيه ولا قعدوا كما تقدم عن الباطنية وغيرها ولا اشكال في اطراح التعويل على هؤلاء والذين أخذوه على الافراط أيضاً قصروا فى فهم معانيه من جهة اخرى. وقد تقدم في كتاب المقاصد بيان ان الشريعة امية وان ما لم يكن معهوداً عند العرب فلا يعتبر فيها ومر فيه انها لا تقصد التدقيقات في كلامها ولا تعتبر الفاظها كل الاعتبار الا من جهة ما تؤدي المعانى المركبة فما وراء ذلك ان كان مقصودا لها فبالقصد الثاني. ومن جهة ما هو معين على ادراك المعنى المقصود كالمجاز والاستعارة والكناية. واذا كان كذلك فربما لا يحتاج فيه الى فكر فان احتاج الناظر فيه الى فكر خرج عن نمط الحسن الى نمط القبح والتكلف وذلك ليس من كلام العرب. فكذلك لا يليق بالقرآن من باب الأولى. وأيضاً فانه حائل بين الانسان وبين المقصود من الخطاب من التفهم لمعناه ثم التعبد بمقتضاه وذلك انه اعذار وانذار وتبشير وتحذير. ورد الى الصراط المستقيم. فكم بين من فهم معناه ورأى انه مقصود العبارة فداخله من خوف الوعيد ورجاء الموعود ما صار به مشمراً عن ساعد الجد والاجتهاد باذلا غاية الطاقة في الموافقات هاربا بالكلية عن المخالفات. وبين من أخذ في تحسين الايراد والاشتغال بمآخذ العبارة ومدارجها ولم اختلفت مع مرادفها مع ان المعنى واحد وتفريع التجنيس ومحاسن الألفاظ. والمعنى المقصود في الخطاب بمعزل عن النظر فيه كل عاقل يعلم ان مقصود الخطاب ليس هو التفقه

في العبارة بل التفقه في المعبر عنه وما المراد به هذا لا يرتاب فيه عاقل

ولا يصح أن يقال ان التمكن في التفقه في الألفاظ والعبارات وسيلة الى التفقه في المعاني باجماع العلماء فكيف يصح انكار ما لا يمكن انكاره . ولان الاشتغال بالوسيلة والقيام بالفرض الواجب فيها دون الاشتغال بالمعنى المقصود لا ينكر في الجملة والا لزم ذم علم العربية بجميع اصنافه وليس كذلك باتفاق العلماء

لانا نقول ما ذكرته في السؤال لا ينكر باطلاق كيف وبالعربية فهمنا عن الله تعالى مراده من كتابه . وانما المنكر الخروج في ذلك الى حد الافراط الذي يشك في كونه مراد المتكلم أو يظن انه غير مراد أو يقطع به فيه لان العرب لم يفهم منها قصد مثله في كلامه ولم يشتغل بالتفقه فيها سلف هذه الأمة . فما يؤمننا من سؤال الله تعالي لنا يوم القيامة من أين فهمتم عني اني قصدت التجنيس الفلاني بما انزلت من قولي (وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا) أو قولي قال (اني لعملكم من القالين) فان في دعوى مثل هذا على القرآن وانه مقصود للمتكلم به خطرا بل هو راجع الى معنى قوله تعالى (اذ تلقونه بالسنتكم وتقولون بافواهكم ماليس لكم به علم وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم) والى انه قول في كتاب الله بالرأي وذلك بخلاف الكناية في قوله تعالى (أو لا مستم النساء) وقوله (كانا يأ كلان الطعام) وما أشبه ذلك فانه شائع في كلام العرب مفهوم من مساق الكلام معلوم اعتباره عند أهل اللسان ضرورة والتجنيس ونحوه ليس كذلك . وفرق ما بينهما خدمة المعنى المراد وعدمه اذ ليس في التجنيس ذلك والشاهد على ذلك ندوره من العرب الأجلاف البوالين على اعقابهم كما قال ابو عبيدة ومن كان نحوهم وشهرة الكناية وغيرها ولا تكاد تجد ما هو نحو التجنيس الا في كلام المولدين ومن لا يحتج به . فالحاصل ان لكل علم عدلا وطرفا افراط وتفريط والطرفان هما المذمومان والوسط هو المحمود

المسألة الثالثة عشرة

مبنية على ماقبلها فانه اذا تعين ان العدل في الوسط فمأخذ الوسط ربما كان مجهولا والاحالة على مجهول لا فائدة فيه . فلا بد من ضابط يعول عليه في مأخذ الفهم والقول في ذلك والله المستعان ان المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل . • وهذا معلوم في علم المعاني والبيان فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم والالتفات الى أول الكلام وآخره بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها لا ينظر في أولها دون آخرها ولا في آخرها دون اولها فان القضية وان اشتملت على جمل فبعضها متعلق بالبعض لانها قضية واحدة نازلة في شيء واحد فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على اوله وأوله على آخره • واذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف فان فرق النظر في اجزائه فلا يتوصل به الى مراده فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض اجزاء الكلام دون بعض الا في موطن واحد وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه لا بحسب مقصود المتكلم . فاذا صح له الظاهر على العربية رجع الى نفس الكلام فعما قريب يبدو له منه المعنى المراد فعليه بالتعبد به . وقد يعينه على هذا المقصد النظر في اسباب التنزيل فانها تبين كثيراً من المواضع التي يختلف مغزاها على الناظر غير ان الكلام المنظور فيه تارة يكون واحداً بكل اعتبار بمعنى انه انزل في قضية واحدة طالت أو قصرت وعليه اكثر سور المفصل وتارة يكون متعدداً في الاعتبار بمعنى انه انزل في قضايا متعددة كسورة البقرة . وآل عمران . والنساء . واقرأ باسم ربك . واشباهها ولا علينا انزلت السورة بكمالها دفعة واحدة ام نزلت شيئاً بعد شيء •• ولكن هذا القسم له اعتباران . اعتبار من جهة تعدد القضايا فتكون كل قضية مختصة بنظرها ومن هنالك يلتمس الفقه على وجه ظاهر لا كلام فيه . ويشترك مع هذا الاعتبار القسم الأول فلا فرق بينهما في التماس العلم والفقه . واعتبار من جهة

النظم الذي وجدنا عليه السورة اذ هو ترتيب بالوحي لا مدخل فيه لآراء الرجال ويشترك معه أيضاً القسم الأول لانه نظم القي بالوحي • وكلاهما لا يلتمس منه فقه على وجه ظاهر وانما يلتمس منه ظهور بعض اوجه الاعجاز • وبعض مسائل نبه عليها في المسألة السابقة قبل • وجميع ذلك لابد فيه من النظر في أول الكلام وآخره بحسب تلك الاعتبارات. فاعتبار جهة النظم مثلا في السورة لايتم به فائدة الا بعد استيفاء جميعها بالنظر فالاقتصار على بعضها فيه غير مفيد غاية المقصود كما ان الاقتصار على بعض الآية في استفادة حكم ما لا يفيد الا بعد كمال النظر في جميعها فسورة البقرة مثلا كلام واحد باعتبار النظم واحتوت على انواع من الكلام بحسب ما بث فيها . منها ما هو كالمقدمات والتمهيدات بين يدي الأمر المطلوب . ومنها ما هو كالمؤكد والمتمم • ومنها ما هو المقصود في الانزال وذلك تقرير الأحكام على تفاصيل الأبواب . ومنها الخواتم العائدة على ما قبلها بالتأكيد والتثبيت وما أشبه ذلك . ولا بد من تمثيل شيء من هذه الأقسام فبه يبين ما تقدم . فقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) الى قوله (كذلك يبين الله آياته للناس لعلهم يتقون) كلام واحد وان نزل في أوقات شتى . وحاصله بيان الصيام واحكامه . وكيفية آدابه . وقضائه وسائر ما يتعلق به من الجلائل التي لا بد منها ولا ينبني الا عليها ثم جاء قوله (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) الآية . كلاما آخر بين احكاما أخر . وقوله (يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج) وانتهى الكلام على قول طائفة وعند اخرى ان قوله (وليس البر بأن تأتو البيوت) الآية • من تمام مسألة الأهلة وان انجر معه شيء آخر كما انجر على القولين معا تذكير وتقديم لأحكام الحج في قوله (قل هي مواقيت للناس والحج) وقوله تعالى (انا اعطيناك الكوثر) نازلة في قضية واحدة . وسورة اقرأ نازلة في قضيتين الأولى الى قوله (علم الانسان مالم يعلم) والأخرى ما بقي الى آخر السورة . وسورة المؤمنين

نازلة في قضية واحدة وان اشتملت على معان كثيرة فانها من المكيات وغالب المكى انه مقرر لثلاثة معان أصلها معنى واحد . وهو الدعاء الى عبادة الله تعالى * احدها تقرير الوحدانية لله الواحد الحق غير انه يأتى على وجوه كنفى الشريك باطلاق أو نفيه بقيد ما ادعاه الكفار في وقائع مختلفة من كونه مقربا الى الله زلفى أو كونه ولدا أو غير ذلك من انواع الدعاوي الفاسدة * والثانى تقرير النبوة للنبي محمد وانه رسول الله اليهم جميعاً صادق فيما جاء به من عند الله الا انه وارد على وجوه أيضاً كاثبات كونه رسولا حقا ونفى ما ادعوه عليه من انه كاذب أو ساحر أو مجنون أو يعلمه بشر أو ما أشبه ذلك من كفرهم وعنادهم * والثالث اثبات أمر البعث والدار الآخرة وانه حق لا ريب فيه بالأدلة الواضحة والرد على من أنكر ذلك بكل وجه يمكن الكافر انكاره به فرد بكل وجه يلزم الحجة . ويبكت الخصم . ويوضح الأمر فهذه المعانى الثلاثة هي التي اشتمل عليها المنزل من القرآن بمكة في عامة الأمر . وما ظهر ببادىء الرأي خروجه عنها فراجع اليها في محصول الأمر . ويتبع ذلك الترغيب والترهيب والأمثال والقصص وذكر الجنة والنار ووصف يوم القيامة . واشباه ذلك فاذا تقرر هذا وعدنا الى النظر في سورة المؤمنين مثلا وجدنا فيها المعاني الثلاثة على أوضح الوجوه الا انه غلب على نسقها ذكر انكار الكفار للنبوة التي هي المدخل للمعنيين الباقيين . وانهم انما انكروا ذلك بوصف البشرية ترفعا منهم ان يرسل اليهم من هو مثلهم أو ينال هذه الرتبة غيرهم اذ كانت فجاءت السورة تبين وصف البشرية وما تنازعوا فيه منها . وبأي وجه تكون على اكمل وجوهها حتى تستحق الاصطفاء والاجتباء من الله تعالى فافتتحت السورة بثلاث جمل * أحداها وهي الآكد في المقام بيان الأوصاف المكتسبة للعبد التي اذا اتصف بها رفعه الله وأكرمه وذلك قوله (قد أفلح المؤمنون) الى قوله (هم فيها خالدون) * والثانية بيان أصل التكوين للانسان وتطويره الذي حصل له جارياً على مجارى الاعتبار والاختيار بحيث لا يجد الطاعن الى الطعن

على من هذا حاله سبيلا * والثالثة بيان وجوه الامداد له من خارج بما يليق به في التربية والرفق والاعانة على اقامة الحياة وان ذلك له بتسخير السموات والأرض وما بينهما . وكفى بهذا تشريفا وتكريما ثم ذكرت قصص من تقدم مع أنبيائهم واستهزائهم بهم بامور . منها كونهم من البشر ففي قصة نوح مع قومه قولهم (ما هذا الا بشر مثلكم يريد ان يتفضل عليكم) ثم أجمل ذكر قوم آخرين ارسل فيهم رسولاً منهم أي من البشر لا من الملائكة فقالوا (ما هذا الا بشر مثلكم يأكل مما تأكلون منه) الآية (ولئن أطعتم بشراً مثلكم انكم اذاً لخاسرون) ثم قالوا (ان هو الا رجل افترى على الله كذباً) أي هو من البشر ثم قال تعالى (ثم أرسلنا رسلنا تترى كلما جاء أمة رسولها كذبوه) فقوله رسولها مشيراً الى ان المراد رسولها الذي تعرفه منها . ثم ذكر موسى وهارون ورد فرعون وملائه بقولهم (أنؤمن لبشرين مثلنا) الخ هذا كله حكاية عن الكفار الذين غضوا من رتبة النبوة بوصف البشرية تسلية لمحمد عليه الصلاة والسلام ثم بين ان وصف البشرية للانبياء لا غض فيه . وان جميع الرسل انما كانوا من البشر يأكلون ويشربون كجميع الناس والاختصاص أمر آخر من الله تعالى . فقال بعد تقرير رسالة موسى (وجعلنا ابن مريم وأمه آية) وكانا معذلك يأكلان ويشربان . ثم قال (يا أيها الرسل كلوا من الطيبات) أي هذا من نعم الله عليكم . والعمل الصالح شكر تلك النعم ومشرف للعامل به فهو الذي يوجب التخصيص لا الأعمال السيئة . وقوله (وان هذه أمتكم أمة واحدة) اشارة الى التماثل بينهم وانهم جميعاً مصطفون من البشر ثم ختم هذا المعنى بنحو مما به بدأ فقال (ان الذين هم من خشية ربهم مشفقون) الى قوله (هم لها سابقون) واذا تأمل هذا النمط من أول السورة الى هنا فهم ان ما ذكر من المعنى هو المقصود مضافا الى المعنى الآخر وهو انهم انما قالوا ذلك وغضوا من الرسل بوصف البشرية استكباراً من اشرافهم وعتواً على الله ورسوله . فان الجملة الأولى من أول السورة تشعر بخلاف الاستكبار وهو

التعبد لله بتلك الوجوه المذكورة . والجملة الثانية مؤذنة بأن الانسان منقول في اطوار العدم وغاية الضعف فان التارات السبع أتت عليه وهي كلها ضعف الى ضعف . وأصله العدم فلا يليق بمن هذه صفته الاستكبار . والجملة الثالثة مشعرة بالاحتياج الى تلك الأشياء والافتقار اليها . ولولا خلقها لم يكن الانسان بقاء بحكم العادة الجارية فلا يليق بالفقير الاستكبار على من هو مثله في النشأة والخلق فهذا كله كالتنكيت عليهم والله أعلم . ثم ذكر القصص في قوم نوح (فقال الملأ الذين كفروا من قومه) والملأ هم الأشراف. وكذلك فيمن بعدهم (وقال الملأ من قومه الذين كفروا وكذبوا بلقاء الآخرة واترفناهم) الآية . وفي قصة موسى (انؤمن لبشرين مثلنا وقومهما لنا عابدون) ومثل هذا الوصف يدل على انهم لشرفهم في قومهم قالوا هذا الكلام . ثم قوله (فذرهم في غمرتهم حتى حين) الى قوله (لا يشعرون) رجوع الى وصف اشراف قريش وانهم انما تشرفوا بالمال والبنين فرد عليهم بان الذي يجب له الشرف من كان على هذا الوصف وهو قوله (ان الذين هم من خشية ربهم مشفقون) ثم رجعت الآيات الى وصفهم في ترفهم وحال مآلهم . وذكر النعم عليهم . والبراهين على صحة النبوة . وان ما قال عن الله حق من اثبات الوحدانية ونفي الشريك . وأمور الدار الآخرة للمطيعين والعاصين حسبما اقتضاه الحال والوصف للفريقين • فهذا النظر اذا اعتبر كليا في السورة وجد على اتم من هذا الوصف لكن على منهاجه وطريقه • ومن أراد الاعتبار في سائر سور القرآن فالباب مفتوح والتوفيق بيد الله . فسورة المؤمنين قصة واحدة في شيء واحد • وبالجملة فحيث ذكر قصص الأنبياء عليهم السلام كنوح وهود وصالح ولوط وشعيب وموسى وهارون فانما ذلك تسلية لمحمد عليه الصلاة والسلام وتثبيت لفؤاده لما كان يلقى من عناد الكفار وتكذيبهم له على انواع مختلفة فتذكر القصة على النحو الذي يقع له مثله . وبذلك اختلف مساق القصة الواحدة بحسب اختلاف الأحوال والجميع حق واقع لا اشكال في صحته . وعلى حذو ما تقدم

من الأمثلة يحتذي في النظر في القرآن لمن أراد فهم القرآن والله المستعان

(فصل) وهل للقرآن مأخذ في النظر على ان جميع سوره كلام واحد بحسب خطاب العباد لا بحسبه في نفسه فان كلام الله في نفسه كلام واحد لا تعدد فيه بوجه ولا باعتبار حسبما تبين في علم الكلام • وانما مورد البحث هنا باعتبار خطاب العباد تنزلا لما هو من معهودهم فيه هذا محل احتمال وتفصيل فيصح في الاعتبار ان يكون واحداً بالمعنى المتقدم أى يتوقف فهم بعضه على بعض بوجه ما • وذلك انه يبين بعضه بعضاً حتى ان كثيراً منه لا يفهم معناه حق الفهم الا بتفسير موضع آخر أو سورة أخرى . ولان كل منصوص عليه فيه من انواع الضروريات مثلا مقيد بالحاجيات فاذا كان كذلك فبعضه متوقف على البعض في الفهم فلا محالة ان ما هو كذلك فكلام واحد فالقرآن كله كلام واحد بهذا الاعتبار ويصح ان لا يكون كلاما واحداً وهو المعنى الأظهر فيه فانه أنزل سوراً مفصولا بينها معنى وابتداء فقد كانوا يعرفون انقضاء السورة وابتداء الأخرى بنزول بسم الله الرحمن الرحيم فى أول الكلام • وهكذا نزول أكثر الآيات التي نزلت على وقائع واسباب يعلم من افرادها بالنزول استقلال معناها للافهام وذلك لا اشكال فيه

المسألة الرابعة عشرة

اعمال الرأي في القرآن جاء ذمه وجاء أيضاً ما يقتضى اعماله وحسبك من ذلك ما نقل عن الصديق فانه نقل عنه انه قال وقد سئل في شيء من القرآن أي سماء تظلني وأي أرض تقلني ان انا قلت في كتاب الله ما لا أعلم . وربما روى فيه اذا قلت في كتاب الله برأيي . ثم سئل عن الكلالة المذكورة في القرآن فقال أقول فيها برأيي فان كان صواباً فمن الله وان كان خطأ فمني ومن الشيطان الكلالة كذا وكذا . فهذان قولان اقتضيا اعمال الرأي وتركه في القرآن وهما لا يجتمعان • والقول فيه ان الرأي ضربان * أحدهما جار على موافقة كلام

العرب وموافقة الكتاب والسنة فهذا لا يمكن اهمال مثله لعالم بهما لأمور * أحدها ان الكتاب لا بد من القول فيه ببيان معنى واستنباط حكم وتفسير لفظ وفهم مراد ولم يأت جميع ذلك عمن تقدم فاما ان يتوقف دون ذلك فتتعطل الأحكام كلها أو أكثرها وذلك غير ممكن فلا بد من القول فيه بما يليق * والثاني انه لو كان كذلك للزم ان يكون الرسول صلى الله عليه وسلم مبيناً ذلك كله بالتوقيف فلا يكون لاحد فيه نظر ولا قول . والمعلوم انه عليه الصلاة والسلام لم يفعل ذلك فدل على انه لم يكلف به على ذلك الوجه بل بين منه ما لا يوصل الى علمه الا به وترك كثيراً مما يدركه ارباب الاجتهاد باجتهادهم فلم يلزم فى جميع تفسير القرآن التوقيف * والثالث ان الصحابة كانوا أولى بهذا الاحتياط من غيرهم وقد علم انهم فسروا القرآن على ما فهموا ومن جهتهم بلغنا تفسير معناه والتوقيف ينافي هذا . فاطلاق القول بالتوقيف والمنع من الرأي لا يصح * والرابع ان هذا الفرض لا يمكن لان النظر في القرآن من جهتين من جهة الأمور الشرعية فقد يسلم القول بالتوقيف فيه وترك الرأي والنظر جدلا . ومن جهة المآخذ العربية وهذا لا يمكن فيه التوقيف والا لزم ذلك في السلف الأولين وهو باطل فاللازم عنه مثله • وبالجملة فهو أوضح من اطناب فيه • واما الرأي غير الجاري على موافقة العربية أو الجاري على الأدلة الشرعية فهذا هو الرأي المذموم من غير اشكال كما كان مذموماً في القياس أيضاً حسبما هو مذكور في كتاب القياس لانه تقول على الله بغير برهان فيرجع الى الكذب على الله تعالى • وفي هذا القسم جاء من التشديد فى القول بالرأي فى القرآن ما جاء كما روى عن ابن مسعود ستجدون أقواما يدعونكم الى كتاب الله وقد نبذوه وراء ظهورهم فعليكم بالعلم واياكم والتبدع واياكم والتنطع وعليكم بالعتيق * وعن عمر بن الخطاب انما اخاف عليكم رجلين رجل يتأول القرآن على غير تأويله ورجل ينافس الملك على أخيه * وعن عمر أيضاً ما أخاف على هذه الأمة من مؤمن ينهاه ايمانه ولا من فاسق بين فسقه ولكني اخاف عليها رجلا قد قرأ القرآن حتى

اذلقه بلسانه ثم تأوله على غير تأويله * والذي ذكر عن أبي بكر الصديق انه سئل عن قوله (وفاكهة وأبا) (١) فقال أي سماء تظلني الحديث • وسأل رجل ابن عباس عن يوم كان مقداره خمسين ألف سنة فقال له ابن عباس فما يوم كان مقداره خمسين ألف سنة فقال الرجل انما سألتك لتحدثني فقال ابن عباس هما يومان ذكرهما الله في كتابه الله أعلم بهما نكره ان نقول في كتاب الله مالا نعلم * وعن سعيد بن المسيب انه كان اذا سئل عن شيء من القرآن قال أنا لا أقول في القرآن شيئاً * وسأله رجل عن آية فقال لا تسألني عن القرآن وسل عنه من يزعم انه لا يخفى عليه شيء منه يعني عكرمة وكان هذا الكلام مشعر بالانكار على من يزعم ذلك * وقال ابن سيرين سألت عبيدة عن شيء من القرآن فقال اتق الله وعليك بالسداد فقد ذهب الذين يعلمون فيم أنزل القرآن * وعن مسروق قال اتقوا التفسير فانما هو الرواية عن الله • وعن ابراهيم قال كان أصحابنا يتقون التفسير ويهابونه * وعن هشام بن عروة قال ما سمعت أبي تأول آية من كتاب الله وانما هذا كله توق وتحرز ان يقع الناظر فيه في الرأي المذموم والقول فيه من غير تثبت * وقد نقل عن الأصمعي وجلالته في معرفة كلام العرب معلومة انه لم يفسر قط آية من كتاب الله • واذا سئل عن ذلك لم يجب انظر الحكاية عنه في الكامل للمبرد

﴿ فصل ﴾ فالذى يستفاد من هذا الموضع اشياء • منها التحفظ من القول فى كتاب الله تعالى الا على بينة فان الناس فى العلم بالأدوات المحتاج اليها في التفسير على ثلاث طبقات * احدها من بلغ في ذلك مبلغ الراسخين كالصحابة والتابعين ومن يليهم . وهؤلاء قالوا مع التوقي والتحفظ والهيبة والخوف من الهجوم فنحن أولى بذلك منهم ان ظننا بانفسنا انا في العلم والفهم مثلهم وهيهات * والثانية من علم من نفسه انه لم يبلغ مبالغهم ولا داناهم فهذا طرف لا اشكال في تحريم ذلك عليه * والثالثة من شك في بلوغه مبلغ

(١) الاب الكلأ والمرعي فهو للدواب كالفاكهة للانسان وقيل هو كل ما اخرجت الارض من النبات

أهل الاجتهاد أو ظن ذلك في بعض علومه دون بعض فهذا ايضاً داخل تحت حكم المنع من القول فيه . لأن الأصل عدم العلم فعند ما يبقى له شك أو تردد فى الدخول مدخل العلماء الراسخين فانسحاب الحكم الأول عليه باق بلا اشكال . وكل أحد فقيه نفسه في هذا المجال . وربما تعدى بعض اصحاب هذه الطبقة طوره لحسن ظنه بنفسه ودخل في الكلام فيه مع الراسخين ومن هنا افترقت الفرق وتباينت النحل وظهر في تفسير القرآن الخلل . ومنها ان من ترك النظر في القرآن واعتمد في ذلك على من تقدمه ووكل اليه النظر فيه غير ملوم وله في ذلك سعة الا فيما لا بد له منه وعلى حكم الضرورة فان النظر فيه يشبه النظر في القياس كما هو مذكور في بابه . وما زال السلف الصالح يتحرجون من القياس فيما لا نص فيه . وكذلك وجدناهم في القول في القرآن فان المحظور فيهما واحد وهو خوف التقول على الله بل القول في القرآن أشد . فان القياس يرجع الى نظر الناظر والقول في القرآن يرجع الى أن الله اراد كذا أو عنى كذا بكلامه المنزل وهذا عظيم الخطر . ومنها ان يكون على بال من الناظر والمفسر والمتكلم عليه أن ما يقوله تقصيد منه للمتكلم . والقرآن كلام الله . فهو يقول بلسان بيانه هذا مراد الله من هذا الكلام فليتثبت أن يسأله الله تعالى من أين قلت عنى هذا فلا يصح له ذلك إلا ببيان الشواهد والا فمجرد الاحتمال يكفي بان يقول يحتمل أن يكون المعنى كذا وكذا بناء أيضاً على صحة تلك الاحتمالات في صلب العلم والا فالاحتمالات التي لا ترجع الى أصل غير معتبرة فعلى كل تقدير لا بد في كل قول يجزم به أو يحمل من شاهد يشهد لأصله والا كان باطلا ودخل صاحبه تحت اهل الرأى المذموم والله أعلم

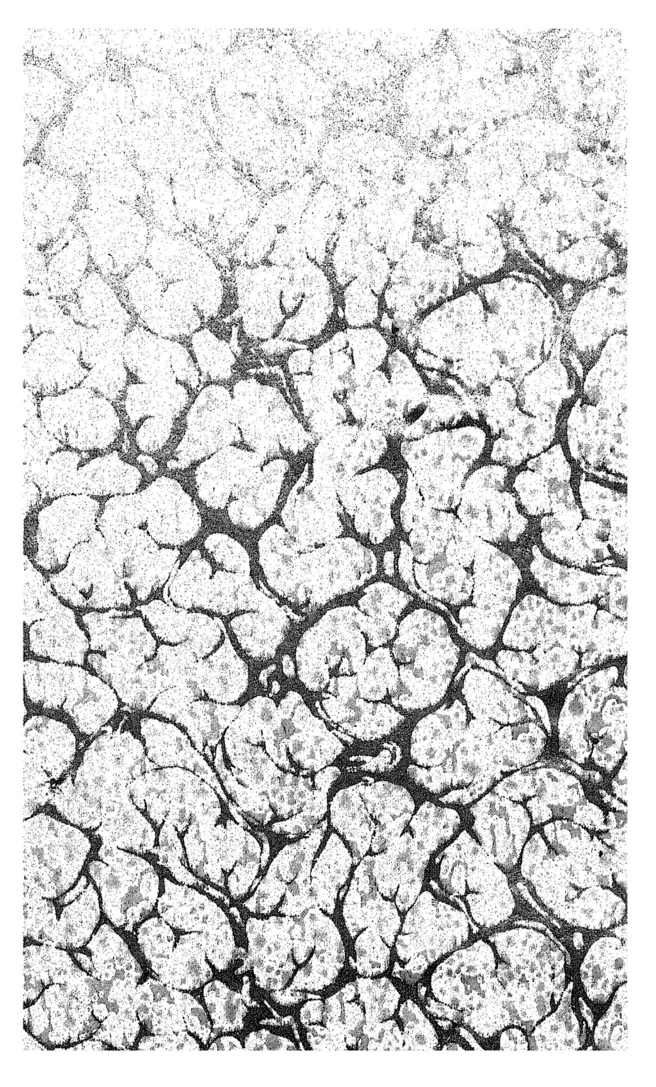
قد تم بعون الله وقوته طبع الجزء الثالث من كتاب الموافقات

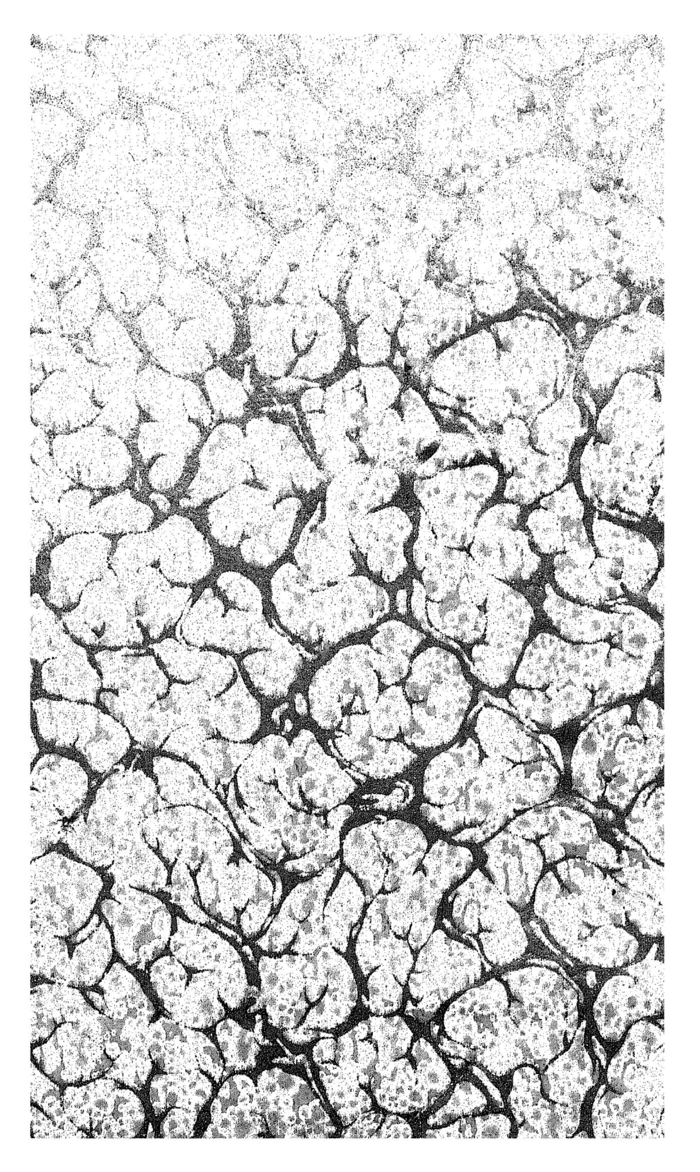
ويليه الجزء الرابع مفتتحا بقوله

الدليل الثاني السنة

صحيفة

صحيفة






Bibliotheca Alexandrina
0518873